Münster 1937 No 6 Theol DiSS

Das Problem einer materialen Ethik bei Luther

Inauguraldissertation

zur Erlangung des Grades des Lizentiaten der Theologie der Evangelisch-Theologischen Fakultät der westfälischen Wilhelmsuniversität zu Münster

eingereicht durch

Bruno Wiegand

1937

Druck von J. H. Jöckel, Datteln i. Westf.
Dattelner Anzeiger

Das Problem einer materialen Ethik bei Luther

Inauguraldissertation

zur Erlangung des Grades des Lizentiaten der Theologie der Evangelisch-Theologischen Fakultät der westfälischen Wilhelmsuniversität zu Münster

eingereicht durch

Bruno Wiegand

Referent: Prof. D. F. W. Schmidt, Münster
Korreferent: Prof. D. Grützmacher, Münster

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Inhaltsangabe

1. Das Problem . . . . . Seite 7
2. Formale und materiale Ethik . . . . . „ 9
3. „Gott" und „Glaube" bei Luther . . . . „ 14
4. Die Grundlagen der Ethik bei Luther . . „ 19
5. Vernunft und Wille des natürlichen Menschen . . . . . „ 22
6. Das Naturgesetz vor den Occamisten . . „ 25
7. Das Naturgesetz bei Occam und Biel . . . „ 27
8. Das Naturrecht bei Luther . . . . . „ 33
9. Das Weltreich und seine Ordnungen . . „ 45
10. Luther und das Corpus Christianum . . . „ 56
11. Andere „Werte" in Luthers „politischem" Denken . . . . . „ 57
12. Vergleich Luthers mit den Occamisten . . „ 61
13. Auseinandersetzung mit den Hauptvertretern anderer Anschauungen . . . . . „ 62
14. Verzeichnis der benutzten Literatur . . . „ 66

Die Lutherzitate sind zumeist der WA und der Clemenschen Ausgabe entnommen. Zur Vereinfachung sind auch bei Clemenzitaten nur die Paralellstellen der WA angeführt (nach den Randzeilen des Clementextes).

Das Problem

Georg Wünsch schrieb einmal in seiner Wirtschaftsethik: „Es hat sich ein Streit erhoben, ob sich bei Luther das Vorhandensein eines Naturrechts rechtfertigen läßt (Troeltsch-Holl) und es wäre gut, wenn einmal eine Spezialarbeit diesem Thema nachginge; nach meiner Kenntnis von Luther scheint es mir außer Zweifel, daß sich sowohl Sache, als Ausdruck bei Luther findet. Der Sache nach findet sich auch die Unterscheidung von absolutem und relativem Naturrecht. Aus ersterem wird begründet die Institution der Kirche, der Ehe und der Arbeit, die auch Adam im Paradiese so nötig war „ wie dem Vogel das Fliegen"; aus letzterem wird begründet die Institution der Obrigkeit, die Notwendigkeit einer Rechts- und Gewaltordnung und die soziale Abstufung der Berufsstände. Die ganze Sozialethik Luthers *ist naturrechtlich zu begründen*, freilich nicht so, als ob für ihn die „Natur" eine selbständige Größe darstellte, sondern gemeint ist immer Natur als Schöpfung und damit Befehl Gottes, also als Kreatur („Evgl. Wirtschaftsethik", S. 317). Dieser These Wünschs, von der naturrechtlichen Basis der Sozialethik Luthers begegnen Einwände, die auf einen völlig andersartigen Unterbau der reformatorischen Soziallehre hinweisen. Man streitet zum Teil eine grundlegende Bedeutung der lex naturae überhaupt ab, oder man behandelt sie nur als Randbemerkung zur eigentlichen Glaubens- und Gnadensittlichkeit des Reformators. Sicher sollte nach den Ergebnissen der letzten Lutherforschung sein, daß ein Naturrechtsbegriff, wie ihn Wünsch liefert und Luther zuschiebt, auf keinen Fall „Lutherisch" ist. Wenn man sagt: „Naturrecht drückt die Forderung aus, welche die Fülle der sich in der Welt manifestierenden Werte in ihrer eigentümlichen Wesenheit an uns stellt, etwa das Wesen der Familie, des Lebens, der Wirtschaft, des Staates, der Logik, der Kunst, der Sittlichkeit, der Religion. Alle diese Werte mit ihrem ihnen immanenten Sinn, als autonome, mit nur ihnen eigener Teleologie, sie alle zusammen bilden das Naturrecht, auf das es uns ankommt, „weil in der reinen Natur gesetzt und gerade so gesetzt" (Wirtschaftsethik, S. 166 ff), dann muß man ernste theologische Bedenken anmelden. Denn die „Natur", wenn auch als „Gottes Geschöpf", wird so zum Ursprungsort immanenter allgemeinverbindlicher Normen, die in diesem Naturrechtsbegriff auf eine zusammenfassende Formel gebracht sind. Es wird damit erreicht, daß ein solches Naturrecht sich glatt in eine Wertethik philosophischer Art einbauen läßt. Denn hier wird eine natürliche Offenbarung zugegeben. Wo aber natürliche „Offenbarung" anerkannt wird, wenn auch mit der Einschränkung, daß „diese Welt nicht mehr in Reinheit vorhanden" sei (Wirtschaftsethik, S. 166), und wo man es trotz dieser Trübung für möglich hält, Gottes Willen (unter viel Mühe) aus der gefallenen Schöpfung direkt zu entnehmen, da wird notwendig „Natur" Konstitutiv der „christlichen" Ethik, (die damit gänzlich unlutherisch gedeutet ist). Wünsch meint ja ganz offensichtlich, daß Luther seine „Sozialethik" ähnlich begründet habe wie er es selbst tut. Wenn das richtig wäre, dann ließe sich Luthers Sozialethik allerdings auch in der Form einer materialen Wertethik darstellen und in die Geschichte der philo-

sophischen Sittenlehren einreihen. Das Eigentümliche an der Ethik Wünschs beruht ja darauf, daß er sich energisch (in Nachfolge Schelers und N. Hartmanns) für den Ausbau einer theologisch-materialen Wertethik einsetzt. Er stellt sich bewußt auf den Boden der philosophischen Sittenlehre. Er kämpft mit Entschiedenheit gegen den reinen abstrakten Formalismus Kants und meint von eben dieser philosophischen Ebene mit Hilfe seines Naturrechtsbegriffs die christliche Ethik „material" gestalten zu können. Ihm entgeht dabei, daß bei Luther — von dessen Ethik er einmal gelegentlich in einer Vorlesung (auf Grund der lex naturae) als „materialer" sprach — eine völlig andersartige Begründung der Sittenlehre vorliegt, die als „theologische" doch auf keinen Fall rational und philosophisch interpretiert werden darf. Wenn man sich auf den Boden rationaler Denkarbeit stellt, streicht man das „Theologische", das etwa Luthers Ethik zu einem „ganz anderen" Typus von Ethik stempelt, als die philosophische. Nun ist es Wünschs Meinung, daß man in der Theologie niemals eine Sittenlehre ausbauen könne, die „totaliter aliter" (ihrem Wesen nach) sei als die „natürliche". Auch Luther soll schon gewußt haben, daß außerhalb der Kirche gute und qualitativ reine Sittlichkeit möglich sei („Gotteserfahrung und sittl. Tat bei Luther", S. 69), eine These, in deren Klärung das eigentliche Problem dieser Arbeit liegt. Es dreht sich hier alles um die Frage nach der Stellung der natürlichen Sittlichkeit im Rahmen der Theologie Luthers. Da auf diese Weise die lex naturae in den Mittelpunkt des Problemkreises tritt, muß ihr von uns besondere Aufmerksamkeit geschenkt werden. An ihrer Funktion im Gesamtgebiet der Theologie Luthers entscheidet sich unsere theologische Frage nach der natürlichen und auch „materialen" Sittlichkeit. „Material" kann und soll hier nämlich nichts mehr und anderes bedeuten als: darstellbar, begründbar, geltend in der Form einer philosophischen Wertethik, wobei aller Nachdruck auf dem Wort „philosophisch", als einer wesenhaft von der Theologie unterschiedenen Denkform liegt. Unsere Themastellung klammert sich somit eng an die Fragestellung an, mit der Wünsch an eine evangelische Ethik herangeht. Wünsch verbleibt in der Sphäre vernünftiger Fragestellung. Seine Alternative: material-formal ist typisch „philosophisch". Es muß hier grundsätzlich die Frage gestellt werden, ob eine ethische Konzeption auf dieser Ebene den Anspruch erheben darf, „evangelisch" genannt zu werden. Luther gibt in dieser Hinsicht eindeutige Auskunft. Nochmals sei betont, daß uns — durch die enge Anklammerung an Wünschs These — der Begriff „material" (weil bei Wünsch von Scheler übernommen) auch die Sphäre des „Natürlichen" und Rationalen umschreibt. Daß man bei klarer Abgrenzung von der Philosophie von einer Materialität unserer christlich-evangelischen Berufs- und Gnadensittlichkeit (Stellung des Gesetzes) reden könnte, liegt nicht im engeren Problemkreis dieser Arbeit. Diese Arbeit muß, auf die These Ernst Troeltschs, daß sich bei Luther eine „doppelte Moral" nachweisen lasse, eingehen. Es wird behauptet, Luther lehre einerseits eine „Personalethik", die mit der Bergpredigtmoral identisch sei, und dazu in schroffem Gegensatz eine „Amtsmoral", die die Eigengesetzlichkeit des Staatslebens sanktioniere. Wie Troeltsch, findet ja auch sein Schüler Wünsch keine einheitliche Linie oder letztes verbindendes Motiv in Luthers Personalethik und Staatsmoral. Beide Forscher glauben, nur durch die „lex naturae" die Besonderheit der staatlichen Ordnung erklären zu können.

Unsere Arbeit will nun nachweisen, daß Luthers Sozialethik genau so begründet wird wie die Personalethik, daß also beide eine organische Einheit bilden. Hier liegt wieder, in der Frage nach dem Wesen des Naturgesetzes, der Mittelpunkt des Problems. So verbindet sich dieses Spezialziel der Arbeit organisch mit dem Gesamtproblem, das wir uns gestellt haben.

Kurt Matthes („Das Corpus Christianum bei Luther im Lichte seiner Erforschung", Berlin 1929) hat behauptet, daß die mittelalterliche Idee des "Corpus Christianum" den Schlüssel zum Verständnis von Luthers Soziallehren bilde. Luther habe diese Idee fortgebildet, aber in keiner Weise überwunden. Das Corpus Christianum vereint bekanntlich Kirche und Weltreich unter einem Hut, indem es trotz der Unterscheidung von Gottesreich und Weltreich einen für beide Bezirke geltenden Unterbau schafft, auf dem sie sich in friedlichem Nebeneinander regieren lassen. Auch hier stellt wieder die lex naturae Einheit und Frieden her, auch hier ist sie wieder die gegebene Brücke vom Weltreich zum Gottesreich. In ihr also erscheint ganz konzentriert das Problem der natürlichen Theologie, die ja die eigentliche Voraussetzung für eine philosophische Ethik im Rahmen der Theologie bildet. Auch die Frage nach dem Corpus Christianum kann nur auf Grund einer genauen Untersuchung des Wesens des Naturgesetzes gelöst werden.

Formale und materiale Ethik

Da wir von Wünschs Fragestellung ausgingen und ihn auch weiterhin als „typischen" Vertreter einer bestimmten Methode in Fragen der theologischen Ethik im Auge behalten wollen, erscheint eine kurze Behandlung des Unterschiedes von „formaler" und „materialer" Ethik geboten. Es sollen hier die Grundanliegen Schelers gegenüber dem Kantschen Formalismus dargestellt werden. Sinn dieses Abschnittes ist die Erarbeitung der normgebenden Instanzen, der methodischen Ausgangspunkte und Geltungsweisen der betreffenden Sittenlehren.

Scheler möchte Kant in seinen ethischen Grundvoraussetzungen widerlegen und auf diese Weise den „Formalismus" als unmöglich abtun. Falsch sind nach seiner Meinung folgende, teils stillschweigend vorausgesetzten, teils offen ausgesprochenen Lehren Kants: Daß alle materiale Ethik notwendig Güter- oder Zweckethik sei und deshalb notwendig empirisch-induktiven und aposteriorischen Charakter tragen müsse; daß sie weiterhin auf einer Stufe mit Erfolgsethik und Hedonismus stehe, sich somit als „heteronom" kennzeichne und zu bloßer Legalität des Handelns führe, da sie die Person in den Dienst fremder Güterdinge stelle; daß sie vor allem in letzter Linie den Grund aller ethischen Wertschätzung in den triebhaften Egoismus der menschlichen Naturorganisation verlege (vgl. „Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik", Halle 1927, 3. Aufl., S. 3). Das ist zweifellos die Ansicht Kants über das, was er „materiale" Ethik nennt. Daß eine solche Sittenlehre von ihm verworfen wird, nimmt nicht Wunder. Auch Scheler lehnt sie in dieser Art ab. Aber Schelers Begriff des Materialen meint etwas grundsätzlich anderes, als der Kants. Keineswegs baut er seine Ethik in der Art des Kantschen Formalismus auf, von dem Kant meinte, daß er allein „reine Sittlichkeit" begründe. Kant verwirft nämlich induktive Erfahrung und fordert, daß alle ethischen

Sätze „a priori" gelten müßten. „Wertvoll" und ursprünglicher Wertträger ist nach Kant allein die Gesinnung. Absoluter und unbedingter Wert nur der „gute Wille", weil und sofern er dem Sollensgesetz der Pflicht gehorcht, die von einem formalen kategorischen Imperativ gefordert wird. Demnach ist das wertvoll und „Wert", was in Gemäßheit mit dem kategorischen Imperativ geschieht. Kant will (mit Recht) alle sinnlichen Lust- und Strebenszustände als mögliche Impulse eines sittlichen Handelns ausschalten. Damit „reine" Moralität des Handelns erreicht werde, darf nichts den Willen der Person beeinflussen, was außerhalb der guten Gesinnung der Person liegt. So muß Kant notwendig jede Ethik verwerfen, die induktive Erfahrung zu ihrem Aufbau verwendet, mag sie sich dabei in historischer, biologischer oder auch psychologischer Fragestellung bewegen. Ethische Sätze gelten nur „a priori". Nun ist deutlich, daß bei Kant die Begriffe „a priori" und „formal" identifiziert werden. „Gesinnung" ist bei Kant etwas völlig Unerfahrbares, eine bloße „Form" zur Setzung von Absichten. Er unterscheidet mit Recht Gesinnung von „Absicht". In jeder Absicht ist stets eine Materie des Wollens vorhanden. Von einer solchen Materie will aber Kant die Gesinnung frei halten, da ihm jede Willensmaterie von „Lust" oder „Unlust" abhängig erscheint. Er führt konsequent alle materialen Werte auf Kausalbeziehungen der Dinge, auf unsere sinnlichen Gefühlszustände zurück. Im sinnlich Gegebenen sieht Kant ein ungeformtes Chaos, etwas „unvernünftiges", das erst durch Vernunft geordnet wird. Die Vernunft ist das Organ, das dem Menschen höchste Würde und Kraft verleiht. Ohne Vernunft ist er nur ein mechanisches Triebbündel. Das Wollen soll sich gänzlich der Herrschaft der praktischen Vernunft beugen. Sie gibt dem Naturwesen „Mensch" die sittliche „Form". Diese Form besteht in einem Pflichtbewußtsein, das aus bloßer Achtung vor dem Sittengesetz „a priori" die Absichten setzt. „Gut" ist das, was rein abstrakt unter den Begriff „gesetzmäßig" fällt, „böse" aber, was „gesetzwidrig" ist. Es geht bei Kant immer um die bloße Form des Gesetzes, die nur von der Vernunft vorgestellt werden kann. Die Rationalität des Formalismus und des „a priori" ist somit auf die Spitze getrieben. Der Gegensatz gegen eine materiale Ethik erscheint als absoluter, da bei Kant „material„ mit „sinnlich" und „a posteriori" gleichgesetzt wird.

Hervorzuheben ist die Tatsache, daß für Kant erst dann ein Wesen zur „Person" wird, wenn es eine Vernunfttätigkeit vollzieht, die nach Schelers Ansicht in Wahrheit ganz „unpersönlich" ist. Scheler meint: „Der Wert der Person bestimmt sich ihm daher erst nach dem Werte ihres Willens, nicht dieser nach dem Werte der Person" (S. 23). In diesem Einwurf Schelers erscheint andeutungsweise die unterschiedliche Deutung des Personbegriffs gegenüber Kant. Es wird schon offenbar, was für beide „Person" bedeutet. Bei Kant liegt tatsächlich nur dann ein „persönliches" Handeln vor, wenn es aus einem gesetzmäßigen Willen resultiert, also aus einer konstanten Ausrichtung auf ein „Sollen", das niemals aus der Sphäre des Gegebenen zu bestimmen ist. „Person" ist kein vorauszusetzender „Wert", der empirisch vorliegt. Scheler konstatiert bei Kant einen Natur- und Welthaß, der sich besonders in der Fassung des „a priori" und „Formalen" zeige. Während nach seiner Ansicht die „Wesenheiten" von vornherein im Wertreich gegeben sind, nur „erschaut" werden können, würden sie bei Kant durch Vernunfttätigkeit „gemacht" (S. 64). Die phänomenologische

Erkenntnis eines Scheler fragt nur nach dem, was immer schon „da ist". Seine ethische Grundlegung bekommt es dadurch mit der materialen Wertewelt in ganz anderer Weise zu tun, als bei Kant, der nur fragt, wie etwas „sein kann" oder „möglich ist". An die Stelle des Idealismus tritt bei Scheler ein Realismus eigener Art.

Als richtig anerkennen muß Scheler die Kantsche Wertung der „Gesinnung" als „ursprünglichen" Träger der spezifischen Personenwerte „gut" und „böse" (S. 111): „ohne gute Gesinnung auch keine gute Handlung" (S. 112). Auch muß er zugeben, daß jede materiale Ethik in der Form der Güter- oder Zweckethik durch Kant unwiderlegbar gerichtet ist. Scheler fordert auf seine Weise auch Autonomie. Aber auf Grund seiner metaphysischen Voraussetzung über die Seinsweise des Vorfindlichen, kommt er zu einer „materialen" Bewertung aller Funktionen und Begriffe, die bei Kant als völlig „anschauungslose Zeichen" erscheinen (S. 70). Er findet den aprioriſchen Wesensgehalt „in den Sachen selbst". Damit trennt er aufs schärfste sittliche Erkenntnis von sittlichem Wollen. Das Formale fällt nun nicht mehr mit dem a priori zusammen, da das Gute ein materialer Wert ist, (keineswegs ein „Begriff" (S. 78). Alles Sollen ist in Werten fundiert und nicht in einem abstrakten Vernunftgesetz. Diese Werte sind nach Scheler a priori gegeben. Sie stellen ein eigenes Reich von Gegenständlichkeiten dar, die in einer Wertrangordnung, ganz unabhängig von der Güterwelt, existieren, an ihr aber zur Erscheinung kommen. „Alle Werte sind materiale Qualitäten" (S. 12) und völlig unabhängig von der Seinsform, in die sie eingehen. Sie existieren ohne jede Abhängigkeit von ihren Trägern. Wenn sich etwa ein „Wertding" ändert, bleibt seine Wertqualität doch konstant. Werte sind nie „subjektiv", sind immer „ideale Objekte". Das zeigt sich zum Beispiel daran, daß bei der Bildung einer Wertewelt eine bestimmte Wertrangordnung vorliegt, die diese Wertewelt von vornherein normiert. Der Güterwelt gegenüber ist also die Werterangordnung a priori, trotzdem sie „materiale" Rangordnung ist. „Werte" sind somit keine Eigenschaften von Dingen, sind auch keine Wertdinge, wie Kant meint. Ebensowenig stellen sie begrifflich angebbare Eigenschaften eines Menschen dar, sondern liegen in einer idealen Sphäre, obwohl sie materialer Natur sind (eben „ideale Objekte"). Schelers Begriff des a priori ist zweifellos anderer Art als der Kants. Er versteht nämlich unter a priori jene „Bedeutungseinheiten idealer Art", die ohne Setzung des denkenden Subjekts in ihrer realen Naturbeschaffenheit durch den Gehalt einer unmittelbaren Anschauung zur Selbstgegebenheit kommen (S. 43). Als a priori gilt somit das, was aus phänomenologischer Erfahrung stammend, in unmittelbarer Anschauung perzipiert wird. Und so muß sich dann notwendig der Unterschied von „material" und „formal" im Gegensatz zu Kant verschieben. Denn hier liegt kein absoluter Gegensatz mehr vor: „Der Gegensatz formal-material schneidet den Gegensatz a priori-a posteriori, fällt aber auf keinen Fall mehr mit ihm zusammen" (S. 49).

In den Gütern sollen die Werte „erfühlt" werden, wobei das Wertfühlen in keiner Weise von Unlust und Lust verursacht ist. Scheler setzt voraus, daß alles Wollen in Materien fundiert ist (S. 58), die „a priori" sind als „Wertqualitäten", nach denen sich die Bildinhalte des konkreten Wollens bestimmen. Sie sind aprioriſch, weil sie als „Wesenheiten" nicht in Gütern oder Dingen gründen, auch nicht erst vom Verstand erzeugt werden. Der eigentliche Sitz des Wertapriori ist

die im Fühlen und Vorziehen sich vollziehende Wertschauung, die „sittliche Erkenntnis“ (S. 64). Diese sittliche Einsicht tritt bei Scheler an die Stelle des Kantschen Pflichtbewußtseins.

Dagegen könnte man im Sinne Kants einwenden, daß die Werte doch nur durch Empfindungen und Bestrebungen des Subjekts kausiert werden. Die Rangordnung ergäbe sich dann aus Kräften, Dispositionen und Fähigkeiten, die in einer bestimmten Stärke in den Dingen oder Subjekten liegen. Daß es Werte nur „für mich“ gibt, daß sie also doch irgendwie vom Subjekt her bestimmt sind, ist ein Einwand, den Scheler nur schwer widerlegen kann“. „Sittlich“ ist ein Wert nur im Akt, den eine „Person“ vollzieht. Das Prädikat „gut“ oder „böse“ ist auf ihn also nur dann anzuwenden, wenn er in Verbindung mit diesen spezifischen Personwerten, also von einer Person realisiert, auftritt. Was „sittlich“ bedeutet, entscheidet sich dann nur an der Bewertung und Bestimmung des Begriffs „Person“. Und hier scheint bei Scheler trotz entschiedener Ablehnung der Güter- und Zweckethik die Gefahr der „Subjektivität“ in der Bestimmung des „Normativen“ nicht ganz abgewehrt zu sein. Er behauptet, daß sich über jeder Wertsphäre, über welche die „Erkenntnis“ eines Wesens verfügt, eine bestimmte und begrenzte materiale Ethik aufbauen lasse (S. 21). „Was nicht in der Spannweite des Könnens eines Wesens liegt, das kann zwar als Forderung des idealen Sollens noch an es ergehen; es kann aber niemals Imperativ für es sein und seine Pflicht heißen“ (S. 24). Während der Formalismus Kants sich starr und unbeugsam auf ein reines Sollen ausrichtet, wird bei Scheler das jeweilige Können des Subjekts als ethisch „wertvoll“ in die sittliche Ueberlegung miteingezogen. Er läßt ganz bewußt eine „materiale Spezifikation“ der Gesinnung gelten, für die ein „materialapriorischer“ Spielraum für die Bildung möglicher Absichten und Vorsätze besteht. Was zur Materie ihrer Absicht werden kann, ist „bereits abhängig von der Wertmaterie ihrer Gesinnung“ (S. 113).

Interessant ist es, daß Kant im Urtext der „Grundlegung der Metaphysik der Sitten“ (von R. Otto herausgegeben) auf Seite 64 folgenden Satz schrieb: „Gesetzt aber es gäbe etwas, dessen Dasein an sich selbst einen absoluten Wert hat . . ., so würde in ihm und nur in ihm allein der Grund eines möglichen kategorischen Imperativs liegen“. Dieser hypothetische Satz, den Otto als „Einbruchstelle“ bezeichnet, wird von Scheler als Voraussetzung seiner Denkarbeit bejaht. Was Kant ablehnt, verteidigt Scheler, indem er tatsächlich allen Nachdruck auf das natürlich gegebene Wertreich legt, das „an sich“ wertvoll ist. Zwar sucht er den sittlichen Wert eines Wollens „in seinem Gesinnungsgrunde an erster Stelle“ (S. 112). Weil aber gerade hier eine „materiale“ Spezifikation des Willens zugegeben wird, kann nicht mehr von „formaler“ Ethik im Sinne Kants die Rede sein. Die absolute Herrschaft der reinen praktischen Vernunft über den Willen ist gestürzt. Dadurch ist aber zweifellos die Idealität des „Sollens“ zu Gunsten eines Könnens aufgegeben. Wie oben schon bemerkt, ergibt sich dieser Unterschied notwendig aus den metaphysischen Voraussetzungen, die der Schelerschen Ethik zu Grunde liegen.

Zur grundsätzlichen und für uns letzlich entscheidenden Beurteilung ist wichtig, daß bei beiden Philosophen die Vernunft als das Organ erscheint, das aufhellt, was „Sittlichkeit“ ist und ihr Wesen ausmacht. Während sie bei Kant in absoluter Selbstherrlichkeit die Gesetze

vorschreibt, „entdeckt" sie nur bei Scheler die Werte, erklärt die Zusammenhänge im Wertreich und sucht aus dem Gegebenen das Sollen in Gesetze zu fassen. Bei Kant ist die Vernunft souveräne Königin, bei Scheler nur höchste, aber nicht zu missende Dienerin, die die immanente Gesetzlichkeit der Wertewelt (Wünsch: „Naturrecht") erforscht, ist die Trägerin der „sittlichen Einsicht", ohne die menschliches Handeln nicht „richtig" normiert werden kann. Der Mensch als vernünftiges Wesen bestimmt, was Ethik ist. Nach je und je gläubig vorausgesetzten Anschauungen über die Existenzweise der Welt und ihrer immanenten Ordnung, gibt er sich selbst die normative Antwort auf die Frage nach dem „Sittlichen". Dabei kann man bei Kant Zeichen eines säkularisierten Protestantismus entdecken. Scheler verrät auf seine Weise ebenso „Katholisches". Scheler beschränkt das ideale Sollen zu Gunsten eines Könnens. Denn nach seiner Meinung gilt für alle Pflicht und Norm, d. h. für alle Inhalte, die mit imperativischem Charakter an den Willen herantreten, daß sie ein mögliches Könnenserlebnis für ihren Inhalt voraussetzen, „der in die imperativische Form eingeht" (S. 245). In § 6 der „Kritik der praktischen Vernunft" fordert Kant dagegen, daß man nur die Pflicht im Auge behalte, daß also ausschließlich auf die Stimme der reinen praktischen Vernunft zu achten sei, um dann allerdings postulatorisch zu der Annahme zu kommen, daß man auch kann, was man soll („du kannst, denn du sollst"). Beide Philosophen kennen „Gott". Beide machen über ihn direkt-vernünftige Aussagen. Kant postuliert ihn mit Hilfe des Sittengesetzes. Bei Scheler liegt der katholische Gottesbegriff in rein rationaler Fassung vor. Bei beiden erscheint er als logischer Abschluß eines Erkenntnisvorganges, über dessen Richtigkeit innerhalb der Sphäre rein logischer Ueberlegung zu streiten ist.

Zusammenfassend stellen wir vier Punkte heraus.

1. Beide Denker kommen durch logische Erkenntnisse des Verstandes, der eine zum „Formalismus", der andere zur „materialen Wertethik".
2. Beide fragen aus einer gläubig bejahten Immanenzgrundhaltung nach dem „Geltenden" und „Normativen" und bestimmen es von daher.
3. Bei aller Verschiedenheit bedeutet bei beiden „Autonomie" immer nur Autonomie des auf sich selbst gestellten Menschen.
4. Formale und materiale Ethik erscheinen somit als Möglichkeiten philosophischer Denkleistung, der stets ein bestimmter „Glaube" über das Wesen der Natur und des Menschen zu Grunde liegt.

Läßt sich nun Luthers Ethik in den Rahmen einer so gewonnenen Sittenlehre einbauen? Sicher sollte sein, daß eine Sinnerfüllung der christlichen Sittenlehre von Ergebnissen der Vernunft her unmöglich ist, daß also auch die „Begrifflichkeit" der philosophischen Ethik in ihr nur mit größter Vorsicht zu verwenden ist. Und doch hat die Vernunft auch im Rahmen der Theologie — sicherlich nur als „gläubige Vernunft" — bestimmte Aufgaben und Fähigkeiten zur Klärung der immanenten Wert- und Gesetzeszusammenhänge, die „rationi subjectae" sind. Wie fügen sich nun diese „res rationi subjectae" in die Theologie Luthers ein? Vor allem, was bedeuten sie in der Ethik Luthers, in welcher Verbindung mit dem Naturgesetz treten sie hier auf, welche Grenzen sind ihnen sowohl in quantitativem wie qualitativem Sinne gesetzt?

„Gott" und „Glaube" bei Luther

Gott steht am Anfang der Ethik Luthers: „Zum ersten ist zu wissen, daß keine guten Werke sein, denn allein, die Gott geboten hat. Darum, wer gute Werke wissen oder tun will, der darf nicht anders den Gottes Gebot wissen" (WA 6, 204). In scharfem Gegensatz zu jeder „natürlichen" Ethik fordert der Reformator mit allem Nachdruck: „Demnach mussen wir Unterscheid der guten Werk lernen aus den Geboten Gottis und nit aus dem Scheine, große oder mennige der Werk an ihn selbst, auch nit aus Gutdunkel der Menschen oder menschlicher Gesetz oder Weise, wie wir sehn, das geschehn und noch immer geschicht" . . . (WA 6, 204). Das erste und „aller edlist gut Werk" (WA 6, 204) ist der „Glaube in Christum", der Glaube an den, der uns des Vaters Herz geoffenbart hat. Es gibt nach Luthers Meinung ohne Frage viele Leute, die „ein gut Leben führn vor den Menschen" (WA 6, 205), deren Werke aber „außerhalb dem Glauben" (ebda) gehen und darum „ganz tot" sind. Gott und Glaube sind das A und O der reformatorischen Sittenlehre. Wie wird aber Gott erkannt?

Der „natürliche" Mensch wird die Offenbarung Gottes in seinem Sohn Jesus Christus nicht anerkennen. Er wird vielmehr sein Vertrauen allein „der blinden Vernunft und heidnischen Kunst" (WA 6, 206) schenken und der festen Ueberzeugung leben „per ea quae facta sunt" (WA I, 354) die „invisibilia" Gottes erspekulieren zu können. Er sucht nach den Gesetzen in der Natur, in der Geschichte oder dem eigenen Ich und schließt von da aus auf „Gott". Dieses „natürliche" Bemühen um Gotteserkenntnis lehnt Luther keineswegs sofort ab. Denn eigentlich sollte eine Erkenntnis Gottes „ex operibus" WA I, 354) ja auch möglich sein. Luther läßt sich gänzlich vom Apostel Paulus und seinem Urteil leiten (Röm. 1, 22). Sowohl die Heidelberger Thesen vom April 1518 wie die Römerbriefvorlesung geben zu, daß eine notitia von Gott auf natürlichem Wege möglich sein sollte, denn „a principio mundi ad finem semper tanta fecit et facit opera, ut si ultra sensum intellectus tantum adhibeatur, facile et manifeste Deus potest cognosci" (Ficker S. 10). An dem, was durch Gottes Hand geschehen ist und immer wieder geschieht, müßte man die „invisibilia" (Luther nennt im Römerbrief: bonitas, sapientia, iustitia Dei) erkennen können: „quod sint opera, ergo et factorem necesse est esse" (Ficker, S. 10). Nun steht es aber mit der Menschheit faktisch so, daß sie seit Adams Fall Gott als dem creator nicht mehr die Ehre geben will, die ihm gebührt. Und aus diesem Grunde versagen alle natürlichen Erkenntnismittel. Die Menschen beanspruchen Gottes Ehre für sich und bleiben in ihrer Verblendung entweder „in nuda rerum cognitione, vel in cognitione Dei nuda sine affectu et cultu" (Ficker, S. 10). So aber werden sie schuldig vor Gott und sind nun völlig zu Recht seinem Zorn ausgeliefert. Gott verdammt sie wegen ihrer Sünde und läßt selbst nicht mehr zu, daß sie ihn von sich aus erkennen können. Der gefallenen Menschheit ist somit der an sich normale Weg der Gotteserkenntnis versperrt. Sie hält sich in ihrer Ehrsucht für weise, aber vor Gott sind sie nur „infirmi, deformes et ignobiles" (Ficker, S. 11). Die „theologia gloriae" versucht zwar immer wieder den natürlichen Weg zu Gott zu gehen, aber sie beweist dadurch, daß sie nicht die „rechte Theologie" ist. Nach den Heidelberger Thesen ist nur der ein rechter Theologe, „qui visibilia et posteriora Dei

per passiones et crucem conspecta intelligit" WA I, 354). Denn der Theologe des Kreuzes begnügt sich mit den visibilia und posteriora Dei, fragt nicht nach den invisibilia wie der Theologe des „Ruhmes". Er grübelt nie über den Gott „an sich", der uns unzugänglich bleibt, sondern nimmt hin, wie und wo sich Gott sichtbar offenbarte. Das ist geschehen im Kreuz, das jeder menschlichen ratio anstößig ist. Erkenntnis Gottes nach der Wahrheit gibt es nur „per passiones et crucem" (WA I, 354). Gott kommt uns selbst entgegen, aber ganz anders, als wir wünschen und es uns vorstellen. Wo er erscheint, ist nur „infirmitas", „stultitia", „humanitas" zu sehen. Gotteserkenntnis ist stets nur indirekte Erkenntnis, das Gegenteil jeder Spekulation. Gott verhüllt sich vor der Zudringlichkeit der menschlichen ratio und läßt keine direkten Aussagen über sich und sein Wesen zu.

An die Stelle der bloßen Vernunft tritt der „Glaube", der allein auf Gottes Treue traut, und dem Gott „bald seinen heiligen Geist" (WA 6, 206) schenkt. Dieser Glaube ist allein Erkenntnisorgan für Gott: „Das heißet aber nicht Gott erkennet, daß du glaubst wie die Türken, Juden und der Teufel gläubt, daß Gott alle Dinge geschaffen hat. Item, daß Christus von einer Jungfrau geboren ist, gelitten hat, gestorben und auferstanden ist. Sondern das ist das recht Erkenntnis, wenn du furhaltest und weißt, daß Gott und Christus dein Gott und dein Christus sei, welchs der Teufel und die falschen Christen nicht gläuben kunden. Also ist das recht Erkenntnis nichts anders, denn der rechtschaffene christliche Glaube; denn wenn du Gott und Christum also erkenneſt, so wirst du dich auch mit ganzem Herzen auf ihn verlassen und ihm vertrauen in Glück und Unglück, im Leben und Sterben. Solch Vertrauen kunden die bösen Gewissen nicht haben, denn sie erkennen Gott nicht weiter, denn daß er ein Gott S. Peters und aller Heiligen im Himmel sei. Aber fur ihren Gott erkennen sie ihn nicht, sondern halten ihn für ihren Stockmeister und zornigen Richter. Gott haben ist alle Gnade, alle Barmherzigkeit haben, und alles, was man Guts nennen kann. Christus haben ist einen Heiland und Mittler haben, der uns dahin bracht hat, daß Gott unser ist, und uns bei ihm alle Gnade erworben. Das mußt du ineinanderflechten, daß Christus dein und du sein werdest, so hast du ein rechtschaffen Erkenntnis" (WA 14, 16). Hiernach ist nur in Christus, und zwar im Glauben an seine Erlösertat "für mich", der allein mögliche Zugang zur rechten Gotteserkenntnis gegeben. Gott ist für uns nur ergreifbar im gekreuzigten Christus. In ihm offenbart er sich, trotz aller äußerlichen Verhüllung als reine überweltliche Liebe und Gnade. Hier im Kreuz hat Gott „absconditus in passionibus" und „sub contraria specie" (Ficker 2, 204) mit der Menschheit eine Verbindung hergestellt, die für sie Heil bedeuten soll. In Christus würdigt uns Gott eines personhaften Verkehrs mit seiner heiligen, rettenden Liebe. Gnade und Erbarmen sind nach Luther die „Natur" Gottes, eine Erkenntnis, die nur in einem Glauben möglich ist, der mehr ist als assensus zu einem Dogma (von Gott). Denn darin besteht allein die evangelische fides, daß man alles Vertrauen auf Gott in Christus setzt und sich „mit ganzem Herzen" auf ihn verläßt.

Das obige Zitat stellt die Fronten heraus, gegen die Luther kämpft. Abgelehnt wird mit den „Türken", „Juden und falschen Christen" jene Art von Gotteserkenntnis, die nicht „per passiones et crucem" gewonnen ist, sondern auf dem Wege rationaler Denkarbeit oder durch bloße Zustimmung zu überlieferten Glaubenssätzen. Diese falsche Got-

teserkenntnis muß in Gott einen „Stockmeister und zornigen Richter" sehen. Sie steht vor dem deus nudus, der himmlischen „Majestät", die dem Menschen in heiligem Zorn entgegentritt. Von dieser rationalen Gotteserkenntnis rückt Luther ab. Denn die Vernunft „. . . heißet Gott, was sie dünkt, das Gott sei, und trifft also nimmermehr den rechten Gott, sondern allewege den Teufel oder ihren Dünkel, den der Teufel regiert" (WA 19, 206).

Der in Christus geschaute Gott bestimmt die gesamte Theologie Luthers. Das wird wichtig für das Spezialgebiet unserer Arbeit. Wir gehen aus von der „theologia crucis" Luthers, die nicht nur einen bestimmten Abschnitt seiner Frühzeit beherrscht, sondern Methode und praktische Haltung seiner gesamten theologischen Existenz ist. (Für die Geltung der theologia crucis bei Luther vgl.: W. v. Loewenich: „Luthers Theologia crucis" 2. Aufl. München 1933). In ihr liegt die völlige Absage an die spekulative Theologie beschlossen, wie auch in ethischer Beziehung die Verneinung des Gesetzes als Heilsmittler. Nur das Evangelium, das der ratio anstößig ist, soll herrschen.

Es ist weiter festzuhalten, daß Gott nach Luthers Lehre „semper actuosus" ist. Er hat die Welt geschaffen und regiert sie. Dieser Gott ist nicht „denkbar" in deistischer Betrachtungsweise. Er ist alles andere als ein „gedachtes" Wesen. Wichtig ist dies deshalb, weil Gott in unserer Arbeit von vornherein nicht als „Wert" gedacht oder erfaßt werden kann. Philosophie und theologia gloriae mögen durchaus ihren „Gott" in „Abstand" haltender Betrachtung zur Krönung und zum Abschluß einer Wertrangordnung verwenden können. Sie brauchen ihn als logische Stütze oder Bestandteil ihrer Konstruktion. Man steht aber nicht vor der heiligen übermächtigen „Person" des Weltlenkers, der sich in Christus verhüllend offenbarte.

Der Christ erfährt in allem, was Gott tut, überweltliche Liebe. Diese Liebe tritt in diese Welt ebenso verhüllt ein, wie Gott selbst. Wir sagten schon, daß sich Gott in seiner Offenbarung „per passiones et crucem" verhüllt. Wo der Mensch Herrlichkeit sucht, zeigt Gott Schwachheit, seine opera sind stets „deformia" (WA I, 353). Wo Gott mit der Menschheit handelt, da tut er es immer „sub contraria specie". Das gilt auch gerade da, wo er seine Liebe offenbart. Dafür ist ja das Kreuz bestes Anschauungszeichen.

Nun finden sich in „De servo arbitrio" einige Aussagen, über den deus absconditus, die in eine andere Richtung zu weisen scheinen als die Heidelberger Thesen. Luther trennt hier nämlich, (anstatt zu identifizieren) den geoffenbarten Gott vom verhüllten: „Quatenus igitur Deus sese abscondat . . . nihil ad nos" (WA 18, 685). Es ist nicht nur die Spekulation über den verhüllten Gott abgelehnt, sondern auch gesagt, daß über diesen Gott in seinem Verhalten zur Kreatur etwas anders ausgesagt werden müsse, als über den „deus revelatus. Luther denkt hier nur an den „deus nudus" in seiner himmlischen Majestät (von jeder Offenbarung abgesehen). Mit ihm kann man keinen Verkehr aufnehmen. Er thront in „majestate et natura sua" (WA 18, 685) jenseits der Menschheit, er ist der Gott der doppelten Prädestination, der zornige Richter und Stockmeister.

Durch die Lehre vom deus nudus ist für Luther aber kein dualistisches Gottesbild gegeben. „Glaube" bedeutet, ja ganz wesenhaft, daß er „fides est non apparentium" (WA 18, 633). Das Objekt des Glaubens ist stets verborgen und erscheint immer unter der Maske des

Gegenteils. Also ist Gott als geglaubter stets absconditus. Im Begriff des Glaubens gehören demnach „deus revelatus“ und „deus absconditus“ zusammen. In der Auseinandersetzung mit Erasmus aber will Luther darauf hinweisen, daß ohne Glauben an das Kreuz nur der zornige Gott „gedacht“ werden kann. Dieser Gott ist zwar dem Glauben durchaus identisch mit dem deus revelatus. Aber der glaubenslosen Vernunft fehlt diese Beziehungsmöglichkeit auf den deus revelatus. Sie erfährt hier die Zornesantwort Gottes auf die Sünde der gefallenen Kreatur. Ihr ist in der Tat dieser Gott nur Tyrann und willkürlicher Herrscher: „At cum sit deus verus et unus deinde totus incomprehensibilis et inaccessibilis humana ratione“ (WA 18, 784). Außerhalb des Kreuzes gibt es keinen Zugang zur Liebe Gottes. Man stößt nur auf Zorn, Gesetz und Tod. Der Glaube allein vermag immer wieder durch die stetige absconsio Gottes doch zur „Liebe“ hindurchzustoßen.

Diese Erwägungen sind deshalb für unser Thema so wichtig, weil aus den Verhaltungsweisen Gottes zur Welt, sowohl als revelatus wie auch als absconditus (im Sinne von „De servo arbitrio“), ganz bestimmte Aussagen in Luthers Sittenlehre notwendig werden. Weil Gott als revelatus im Kreuz zugleich absconditus ist, muß sein „opus proprium“ in demselben Kreuz als „opus alienum“ erscheinen, unter Tod und Zorn verhüllt. Mit der Welt „außer Christo“ handelt Gott nur im opus alienum, (das der ratio ganz beziehungslos neben dem opus proprium steht). Denn wo kein Glaube ist, da herrscht nur opus alienum: Zorn, Gesetz und Strafe. Dem Glauben aber gehören deus absconditus und revelatus wesenhaft zusammen, folglich sind ebenso opus proprium und opus alienum aus einer letzten Einheit zu begreifen. Luther unterscheidet grundsätzlich ein doppeltes Beziehungsverhältnis Gottes zur Welt: einmal im offenbarten Christus, dann noch „außer Christo“. Dem in Christus versöhnten Gott steht der Gott gegenüber, mit dem sich der natürliche Mensch noch zu versöhnen hat, indem er sich zum Glauben an Christus führen läßt. In Christus ist der Zugang zum opus proprium offen, das aber als solches auch vom Christen immer wieder neu „geglaubt“ werden muß, da es nur „sub contraria specie“ erscheint. Das Kreuz selbst ist ja auch opus alienum (WA I, 112; 3, 26), obgleich hier gerade das opus proprium Gottes in nuce anschaulich wird. Während der Christ immer wieder Zugang zum opus proprium findet, zur reinen überweltlichen Liebe Gottes, verschließt sich Gott völlig vor der Menschheit „außer Christo“. Hier spricht nur sein heiliger Zorn (vgl. WA 13, 22 f, zu Sach. I, 14), wo die Sünde nicht in Christus vergeben wurde, da ist „nichts, denn eitel Zorn und Verdammnis“ (WA 25, 107). Und wer außer Christo Gott erspekuliert, greift in ein verzehrendes Feuer. Gott der Schöpfer verlangt von seiner Kreatur Ehre und Anbetung. Weil ihm diese Ehre aber nicht gezollt wird, ruht sein heiliger Zorn über der Schöpfung. Dieser Zorn wurzelt in seiner heiligen Gerechtigkeit, die keine Sünde dulden kann, und bedient sich als ausführender Organe der Kreaturen selbst, wie auch des Teufels mit seinem ganzen Troß. „ . . . alle Kreatur sind Gottes Ruten, wenn er strafen will“ (WA 17, 2, 59).

Der Glaube weiß, daß hinter jedem opus alienum der Gott der Liebe steht, der mit der Welt einen Heilsplan im Sinne hat. Der Christ darf deshalb auch mit Grund glauben, daß der Zorn Gottes über die gefallene Welt, der sicherlich kein Scheinzorn ist, niemals Selbstzweck ist, sondern auch im Dienst der Liebe steht: Gott will in Christus, daß

allen Menschen geholfen werde. Der Sünde gegenüber aber kann seine Liebe, weil sie „gerecht“ ist, nur als Zorn erscheinen. Nach Luthers Meinung soll der göttliche Zorn den Sünder zu Christus treiben und damit zur Erlösung. „Denn er wohl die Sünde hasset und strafet, so hasset er doch nicht die Personen, denn er die Welt liebt . . . Deswegen ist der Zorn mit der Liebe verbunden, das ist mit der Neigung, die Menschen zu erhalten und selig zu machen . . . Und doch hat Gott gleichwohl ein Malzeichen seines Zorns, welcher ein Zorn der Liebe ist, in der menschlichen Natur lassen wollen; und eben dieselbe Liebe, welches zu verwundern ist, ist eine Ursache des Zorns“ (WA 13, 22 ff). Die „jenseitige“ Liebe Gottes schafft sich im opus alienum und opus proprium ihre Ausdrucksformen. Hinter beiden steht letztlich ein gleiches Motiv: Die Liebe zur Schöpfung, die als Liebe aber nur in Christus glaubbar ist. Festzuhalten ist, daß sowohl Ursprungsort wie erstrebtes Ziel die in Christus offenbarte Liebe ist. Diese Liebe aber sucht sich in souveräner Weise ihre Ausdrucksformen in der Welt selbst und kommt in keiner Weise den Wünschen und Erwartungen der gefallenen Menschheit entgegen. Diese Erkenntnis ist der Schlüssel, der uns Luthers Sozialethik aufschließt. Denn so wird die Sphäre der natürlichen Ordnungen in den Wirkungsbereich des opus alienum gestellt.

Dem lumen naturae ist der Zugang zu Gottes wahrem Wesen und Willen verwehrt. Was vom lumen gratiae jetzt nur geglaubt werden kann, wird vom lumen gloriae aber einst geschaut werden. Dann werden wir erkennen, daß auch die rätselhaftesten und verhülltesten Wege Gottes nur so sein konnten, wie wir sie jetzt erfahren. Im Glauben und in seiner Gemeinschaft, der communio sanctorum, erkennen wir schon jetzt, daß Christus der Einheitspunkt des göttlichen Gesamthandelns mit der Welt ist. In Christus dürfen wir deshalb in allem was geschieht, Gottes Liebe sehen. Für diesen Glauben ist notwendige Voraussetzung, daß hinter allem Geschehen der deus actuosus steht. Die „Geschichte“, auch im Handeln der Individuen untereinander, ist ebenso wie in ihrem großen Verlaufe „Larve“, „Mummerei“, „Turnier“, „Maske“ (WA 40, I, 175; 15, 373; 19, 360) für das Handeln Gottes in der Welt. Hinter diesem Maskenspiel verhüllt sich Gott und seine Liebe. Für den Vorsehungsglauben Luthers gehören alle natürlichen „Ordnungen“ in den Rahmen dieser Geschichtsbetrachtung. Sie sind „Hand“, „Mittel“ und „Röhre“, durch die Gott in verhüllter Form der Welt seine Liebe mitteilt (WA 30, I, 136), also hinter der Ausdrucksform des opus alienum, hinter Gesetz und Zorn, seine Gnade verbirgt, aber nur mit der Absicht, sie einmal unverhüllt in Christus zu offenbaren. Auch die Schöpfung kann nur von Christus her gedeutet werden, wenn man im Glauben steht. Sie wartet wie alle Kreatur auf die endgültige „Enthüllung“ der Liebe Gottes in der Wiederkunft Christi.

Die Grundlagen der Ethik bei Luther

In der christlichen Ethik geht es um den Willen des in Jesus Christus geoffenbarten Gottes, des Gottes, der die Welt geschaffen hat mit allen ihren Gütern und Werten. Wenn sich der Mensch nach dem Willen dieses Gottes in und an der Welt der Schöpfung betätigen will, muß er zuvor seinen Willen dem Gottes konform machen. „Außer Christo" sind alle Werke und Mühen vor Gott „tot", ihnen ist „der Kopf ab" (WA 6, 205), sie sind „Sünde". Die Gesinnungskonformität mit Gott aber schafft nur der „Glaube" an den gekreuzigten und auferstandenen Christus „Dann wer Gott trauet, dem giebet er sobald seinen heiligen Geist" (WA 6, 206). Der heilige Geist als Gabe, als reines Gnadengeschenk schafft im Menschen den „neuen" Willen, der allein fähig ist, „im Glauben" zu wirken. „In diesem Glauben werden alle Werk gleich und ist eins wie das andere, fället ab aller Unterscheidt der Werk, sie sein groß oder klein, kurz, lang, viel oder wenig" (WA 6, 206). Alle Werke haben nur darin ihre Norm, daß sie im Glauben geschehen: „Daraus dann weiter folget, daß ein Christenmensch in diesem Glauben lebend nit darf eines Lehrers guter Werk, sondern was ihm vorkommt, das tut er und ist alles wohlgetan" (WA 6, 207). Der Nachdruck und Ton liegt in der reformatorischen Ethik darauf, daß man „ein ander Mensch" (WA 6, 207) wird und nun mit geheiligtem Willen nach Gottes Gebot zur Tat schreitet.

Die uns angeborene, natürliche Vernunft, wie auch der natürliche Wille, haben eine Umwandlung im heiligen Geist durchzumachen. Sie werden somit von ihrem selbstgebauten Thron als normgebende und ausführungsmächtige Kräfte der Sittlichkeit gestürzt und dem Glauben untergeordnet. Luther findet nur im Kreuz Zugang zu Gott. Das bedeutet, daß seine Ethik Ausfluß der Rechtfertigungslehre ist. Es geht nur um den „neuen Willen", der vom heiligen Geist getragen wird, nie aber von einem natürlichen Idealismus. Der heilige Geist stammt in keiner Weise aus der Sphäre der Welt, darf nie mit dem „Geist" (Geistigkeit) des Menschen identifziert werden. Vernunft und Wille des Menschen sind gefallen und was der natürliche Mensch „außer Christo" leistet, steht seinem Wesen nach unter dem „Gesetz", das als solches keine Beziehung zum Evangelium hat. Wo „Gesetz" ist, auch natürliches (Naturgesetz) Gesetz, da regiert das opus alienum, da herrscht nach Luther der Zorn Gottes. Nur der Weg über das Kreuz führt zum opus proprium des Evangeliums. Diesen Weg nun soll nach Luther das in Christus verstandene, natürliche Gesetz weisen. Das endgültige Ziel ist die Aufhebung des Gesetzes in Christus.

Während die Philosophie die Vernunft zur alleinigen sittlichen Gesetzgeberin macht, bestreitet ihr Luther jedes Herrenrecht in der Sphäre des Glaubens. Der Glaube besteht in einer ganz persönlichen Aneignung des Heils in Christus, woraus notwendig eine „personale" Ethik hervorgehen muß. Auch Luther mißt die sittliche Qualität einer Handlung nur an der Qualität der Gesinnung. Seine Ethik hat also Aehnlichkeit mit dem Kantschen Formalismus, eine Aehnlichkeit, die aber nur „in abstracto" zu Recht besteht. Denn die Autonomie, die Luthers Sittenlehre fordert, ist inhaltlich grundverschieden von jeder philosophisch interpretierten und erhält eine gänzlich andere Sinndeutung. Luther stellt seine ganze Ethik auf den Willen des in

Christus geoffenbarten Gottes, und „. . . da weiß Vernunft nicht einen Tropfen von . . .“ (WA 6, 699). Der Wille Gottes transzendiert die Sphäre der Vernunft. Die Begründung der Lutherschen Ethik liegt dadurch aber auch jenseits der Vernunftsphäre.

Es ist schon deutlich geworden, daß man bei Luther auf keinen Fall, weder von materialer noch formaler Ethik, im Sinne der Philosophie reden darf. Sicherlich ist die evangelische Sittenlehre „Personethik“. Aber hier wird eine „neue“ Person gefordert (durch die Rechtfertigung allein aus Glauben). Luthers Ethik ist ganz und gar Theologie, das praktische Handeln des Christen somit eine Funktion des Glaubens. Von dieser Erkenntnis her wird jeder Versuch, eine christliche Ethik nach natürlichen Gesichtspunkten, nach philosophischer Beurteilung des „Sittlichen“ aufzubauen, oder in eine Reihe mit ihr zu stellen, als grundsätzlich unevangelisch abgewiesen. Formale Berührungen bleiben zwar insofern bestehen, als die Merkmale des „Personalen“ unter Absehung von der Sinndeutung des Seienden und Seinsollenden von der Philosophie erarbeitet (nach Luther „gerochen“) werden können. Ebenso wird von der Theologie die Werthaftigkeit der Schöpfung, allerdings auch in neuer Sinndeutung, anerkannt. Durch die Unterordnung unter den Glauben wird die Materie unseres Handelns in eine neue Sphäre gezogen. Auch als Christen arbeiten wir weiter nach den „materialen“ Geboten Gottes, richten uns also nach dem „Gesetz“ Gottes als Richtschnur. Nur steht dieses Gesetz unter dem Evangelium und ist seines Fluches entmächtigt, ist nicht gegen, sondern in das opus proprium Gottes, gestellt. Ebenso ist die Schöpfung als materiales Betätigungsfeld unseres neuen Willens nicht mehr „außer“, sondern „in Christo“ gesehen. Und das führt zu einer ganz neuen Sicht der werthaften Ordnungen auf dem Gebiet des sog. „Weltreichs“

Noch einmal mögen Luthers Grundthesen zur „Sittlichkeit“ herausgestellt werden: „Gute fromme Werke machen nimmermehr einen guten frommen Mann, sondern ein guter frommer Mann macht gute fromme Werke“ (WA 7, 32). Es muß die Person gut sein, dann tut sie auch notwendig gute Werke. Hier fällt Frommsein und Gutsein zusammen, denn Christus ist der Herr der Ethik. Er macht uns „gut“, indem er uns zur Sohnschaft beruft. Die rein passiv erlebte Rechtfertigung versetzt den Glaubenden in die Sphäre der Heiligkeit. Hier gibt es kein idealistisches Bild mehr von einer „sittlichen Persönlichkeit“, wie bei Kant und Scheler. Nicht mehr die Aktivität des auf sich selbst gestellten Menschen ist entscheidender sittlicher Faktor, sondern der Trieb und die Macht des heiligen Geistes. Die Autonomie bei Luther könnte man als „passiv“ kennzeichnen. Bei aller Passivität ist diese Autonomie trotzdem „echt“. Denn Gott schafft die „neue“ Kreatur so um, daß sie mit Freuden tut, was Gott will. Gott legt gleichsam seinen eigenen Willen in sie hinein. Luther fordert direkt: „Seid also gesinnet, wie ihrs seht in Christo“ (WA 7, 35). Die vergebende Gnade macht aus dieser Forderung Wirklichkeit. Der Indikativ: „Ich habe dich erlöst“, ist jetzt der Grund des sittlichen Imperativs. Gott benutzt den Gerechtfertigten als „Hand“ und „Röhre“ in der Welt: „Nämlich, daß uns (sintemal wir Gott durch den Glauben erkannt haben) geben ist allerlei göttliche Kraft . . . was wir reden und wirken das tun wir nicht, sondern Gott tut es selbst. Er ist in uns stark, kräftig und allmächtig, wenn wir schon leiden und sterben und vor der Welt schwach sind, also daß keine Kraft und Vermögen in uns ist, wenn

wir diese Gotteskraft nicht haben" (WA 14, 17). Wir stehen wieder mitten in dem Grundgedanken der theologia crucis von der Verhüllung Gottes in der Welt „sub contraria specie". Die gesamte Sittenlehre Luthers ist theologia crucis, was besonders eindrucksvoll deutlich wird auf dem Gebiete der Ordnungen.

Einige Sätze mögen noch einmal zeigen, daß allein der Glaube für Luther das „Prinzip" der Sittenlehre ist: „Aber der Glaube, wie er fromm macht, so macht er auch gute Werke" (WA 7, 32). „Darum, wenn man böse oder fromm ist, hebt sichs nicht an den Werken an, sondern an dem Glauben" (WA 7, 33). „Alles, was nicht aus dem Glauben geschieht, ist Sünde" (WA 7, 356). Vor allem der letzte Satz richtet jede profane Ethik. Damit ist aber klar, daß das Schema „material-formal" nicht in eine evangelische Sittenlehre hineingehört. Ein Versuch, etwa wie der von Wünsch, ist grundsätzlich auf verkehrter Ebene entstanden, er verbleibt in einem natürlichen Nomismus. Das Evangelium aber steht einem jeden Nomismus feindlich gegenüber. Der formale wie der materiale Nomismus sind Möglichkeiten menschlicher Gesetzeslehre. Es bleibt der Mensch dadurch bei sich und seinen natürlichen Fähigkeiten, zugleich aber auch in der Gottesferne. Scheidet somit die Vernunft aus der theologischen Ethik als begründender Faktor aus, so bleibt sie doch für Luther auf dem Gebiete der „res rationi subiectae" das Organ, das die immanenten Zusammenhänge im Wertreich der Schöpfung erforscht. Sie erhellt die dort gegebenen Gesetzmäßigkeiten und macht sie für ein materiales Handeln fruchtbar. Als Vernunft „außer Christo" vermag sie das gesamte Handeln der Menschen unter die Norm des von ihr erarbeiteten Naturgesetzes zu stellen und damit eine „bürgerliche Gerechtigkeit" zu erzwingen, die eine äußere sittliche Reinheit da zuläßt, wo auf dieses Naturgesetz gehört wird. Während nun diese „bürgerliche Gerechtigkeit" als bloße Gesetzesgerechtigkeit für das Tun des Christen keine heilsentscheidende Bedeutung hat, anerkennt er doch die materialen Leistungen dieser das ganze Leben umfassenden natürlichen Sittlichkeit. Aber er reinigt sie im Glauben und stellt sie unter einen neuen Sinn. Die Arbeit der Vernunft wird also auf dem ihr von Gott übertragenen Arbeitsgebiet auch für den Glauben nie wertlos; im Gegenteil, er läßt die ratio da herrschen, wo sie herrschen soll und spendet ihren Arbeitsfrüchten da Anerkennung, wo sie dem reinen Naturgesetz, damit auch dem Gesetz Gottes nicht widersprechen. Die von der Vernunft erkannte Werthaftigkeit der Welt wird auf diese Weise umgewandelt in eine „Schöpfung Gottes" voller Glaubenswerte, an denen sich der Christ zu betätigen hat. Das materiale Handeln richtet sich dabei nach dem Gesetz Gottes als Norm und verwirft die Werte als „sündig", die gegen Gottes Willen stehen, und verwirklicht jene, die dem Gebot nicht entgegen sind. Es dreht sich nicht mehr um eine Werthaftigkeit „an sich", nicht mehr um Unwert (negativ) und Wert, sondern um „Sünde" und „Heiligkeit". Auf dieser neuen Ebene tritt eine Sichtung der Arbeit der Vernunft ein, eine „Diakrisis" der Werte im Glauben, die sich nicht nur negativ verhält. Durch die Anerkennung des Gesetzes als der Norm, die die Schöpfung Gottes ordnet und zusammenhält, ist dem Glauben eine Anerkennung „echten" (nicht „geheiligten") materialen Handelns unter Leitung der Vernunft auf dem Gebiete der Schöpfungsordnungen möglich. Wie ordnet er aber dieses Gebiet nun in seiner Gesamtheit seiner Glaubenserkenntnis ein?

Vernunft und Wille des natürlichen Menschen

Bevor wir das Gebiet der natürlichen Ordnungen betreten, ist noch eine Untersuchung der Erkenntnismöglichkeiten des natürlichen Intellekts und Willens geboten.

Luther gießt seine Erkenntnisse weithin in die alten Formeln der Scholastik. So baut er seine Anthropologie nach alter Weise auf dem biblischen Mythus vom Urstand auf. Danach hatte Gott den Adam „vollkommen" erschaffen und ihm eine Vernunft und einen Willen gegeben, die ungetrübt waren. Durch den Sündenfall aber brach das Verhängnis über die Menschheit herein, und seitdem beherrschen Sünde und Tod das Feld. Im Anschluß an Augustin lehrt Luther die Weitergabe der Sünde durch Zeugung. Von Adam ab ist jederman der Sünde verfallen „. . . ex quo homine sic corrupto, nati sunt omnes impii . . ." (WA 18, 670).

Worin besteht die Erbsünde? Adams Ungehorsam und Unglauben führten den Fall herbei. Ungehorsam und Unglaube sind deshalb die Wesensmerkmale der Erbsünde. Die „concupiscentia" beherrscht den natürlichen Menschen, sie regiert den egoistischen Trieb, der sich den Willen versklavt hat. Dies „malum furens et indomitum" (WA 7, 105) beherrscht nun das gesamte Trieb- und Willensleben der Menschheit und macht das Wesen des natürlichen Menschen zur „praesumtio". Es herrscht der Satan, dem man willig Gehorsam leistet: „Nec Deus, nec Satan merum et purum velle sinunt in nobis, sed . . . amissa libertate cogimur servire peccato, hoc est, nos volumus peccatum et malum . . ." (WA 18, 670). Alles, was der natürliche Mensch tut, steht unter dem Kennzeichen der Sündhaftigkeit und Gottesferne. Auch der Intellekt steht unter der Herrschaft der Konkupiscenz. Luther erkennt in seiner Frühzeit zwar an, daß man aus dem natürlichen Vermögen des intellectus (in den „Dictata super Psalterium" und Römerbriefvorlesung 1515/16) Gott erkennen könne. Dieses Können aber hat den Charakter einer „Potenz", keineswegs aber einer „potestas". Denn faktisch ist der Vernunft jede Erkenntnismöglichkeit „nach der Wahrheit" genommen. Der Intellekt ist gefallen und vermag nicht den Glauben zu ersetzen: „fides praecedit intellectum" (WA 4, 95). „Quare non est philosophorum aut naturalis iste intellectus, quo etiam invisibilia speculamur, sed theologicus et gratuitus . . ." (WA 4, 324). Zur Gotteserkenntnis taugt eben der natürliche Intellekt nicht mehr. An seine Stelle hat der intellectus theologicus zu treten, der mit der „fides" identisch ist: „Ista autem intellectificatio non est secundum humanam sapientiam, sed secundum spiritum et sensum Christi . . ." (WA 3, 171). Zum wahren intelligere gelangt man also nur „per fidem" (WA 3, 172). Auch später kämpft Luther wider die Konstruktionen der ratio in theologischen Fragen. Sie ist das Organ der theologia gloriae und verführt ihrem Wesen nach immer zur Selbstgerechtigkeit, zur Umgehung der Offenbarung und der Gnade (WA 5, 107). Spekulation und Werkgerechtigkeit liegen für Luther auf einer Linie, ratio und lex sind immer die integrierenden Bestandteile der theologia gloriae.

So ist die natürliche Vernunft Gegnerin Gottes „. . . amisit quoque pulcherrimum et clarissimum intellectum et verus est in horribilem spiritum, furentem contra suum Creatorem . . ." (WA 42, 107). „Errante igitur ratione et aversa voluntate, quod boni facere queat homo aut conari?"

(WA 18, 762). Es bleibt also dabei: „Ratio humana . . . in omnibus verbis et operibus Dei caeca, surda, stulta, impia et sacrilega est“ (WA 18, 707). Das bedeutet, daß die gesamte natürliche Menschheit „massa perditionis“ ist.

Bei Luther kehren nun immer Sätze wieder, die jene potentielle Gotteserkenntnis durch die Vernunft, auf die wir oben hingewiesen, positiv bewerten. „Die Erkenntnis Gottes aus dem Gesetz ist der Vernunft bekannt, und die Vernunft hat Gott fast ergriffen und gerochen, denn sie hat aus dem Gesetz gesehen, was recht und unrecht sei, wie auch S. Paul zu Rom zeuget . . . noch ist das gleichwohl wahr, daß von Natur alle vernünftigen Menschen soweit kommen, daß sie wissen, es sei unrecht, Vater und Mutter oder der Obrigkeit ungehorsam zu sein . . . Denn sie haben diesen Bericht von dem Gesetz Gottes und zehn Geboten von Natur in ihrem Herzen geschrieben . . .“ (WA 46, 667). Hier tritt das Naturgesetz als Mittler einer natürlichen Gotteserkenntnis auf den Plan, und hat scheinbar als „sapientia ex lumine divinitus insita“ (WA 43, 266) die Möglichkeit, auf dem Wege der Gesetzeserkenntnis direkt zu Gott vorstoßen zu können. Aber nur scheinbar. Denn sie bleibt ja doch ihrem gefallenen Wesen treu. „Also gehet die Menschenvernunft, wenn sie ohne göttlich Licht in Gottes Wort und Werk fällt, will sie rechnen und messen nach ihrem Vermögen“ (WA 7, 343). Zugegeben wird durchaus, daß die Vernunft einen Gott erspekulieren kann. Aber dieser Gott ist nicht der „wahre“. Denn der Gott, den die ratio auf dem Wege der Gesetzeserkenntnis entdeckt, zeigt sich dem natürlichen Wesen des Menschen entsprechend, nur ins Absolute gesteigert: Jede rationale Theologie steht vor dem tyrannischen Gesetzgeber: „Denn menschliche Natur und Vernunft kann sich nicht erheben über das Urteil des Gesetzes, das da schließt und sagt: „Wer ein Sünder ist, der ist von Gott verdammt. Und müssen aber alle Menschen ewig unter dem Zorn und der Verdammnis bleiben, wo nicht eine andere neue Predigt vom Himmel gegeben wäre“ (WA 21, 258). Vor den Gott des Gesetzes tritt verhüllend „Zorn“ und „Tod“ und stürzen den Menschen in Verzweiflung. Oder aber es landet der Theologe des Ruhms in der „securitas“ und Vermessenheit. Wo der Mensch mit eigenen Mitteln Gott ergreifen will, da antwortet dieser mit Zorn. Er erscheint als deus nudus in himmlischer Majestät. Luther bezweifelt allerdings, daß der deus nudus existentiell ernst genommen wird, „. . . denn die Leute folgen ihm ja doch nicht“ (WA 46, 668).

Rationale Gotteserkenntnis ist somit wesenhaft „Philosophie“. „Und die Philosophi haben diese Erkenntnis Gottes auch gehabt, aber es ist nicht die rechte Erkenntnis oder das in unsre Natur ist gepflanzt . . .“ (WA 46, 668). Von vornherein wird Gott, der mit Hilfe des Naturgesetzes erspekuliert ist, als „falscher“ Gott bezeichnet. Jede Gotteserkenntnis von der Natur aus, also in der Richtung von unten nach oben, ist „falsch“. „Richtige“ Gotteserkenntnis geschieht nur in der Richtung von oben nach unten, von Gott zum Menschen: „Die andere Erkenntnis Gottes geschieht aus dem Evangelium, als alle Welt von Natur aus ein Greuel ist vor Gott und ewiglich verdammt unter Gottes Zorn und Gewalt, daraus sie nicht hat können errettet werden, denn also, daß Gottes Sohn, der dem Vater in seinen Armen liegt Mensch ist worden . . .“ (WA 46, 669). Nur das Evangelium erkennt „nach der Wahrheit“ (WA 46, 670), und ohne Hinnahme der

Offenbarung Gottes im Glauben bleibt der Mensch als „natürlicher" dem Teufel in seiner ganzen Existenz ausgeliefert, ja Gott selbst zeigt sich der bloßen ratio als Teufel.

Sobald Luther die Möglichkeiten der Vernunft nun auf das Gebiet beschränkt, das „unter" ihr liegt, das ihrem Herrschaftsbereich von Gott anvertraut ist, dann findet er ganz im Gegensatz zum oben Ausgeführten für ihre Leistungen das größte Lob. Sie ordnet den immanenten Lebensraum der Menschheit, und zwar so gut, daß schon die Heiden auf dem Gebiet des staatlichen Lebens, der Kunst und Wissenschaft große Dinge vollbracht haben. Die „kluge Hure" Vernunft (WA 10, 295) ist hier in ihrem Element: „Item eo, quod philosophi disputant, rectam rationem esse causam omnium virtutum. Haec quidem non nego esse vera, cum transferuntur ad res rationi subjectas, ad gubernandas pecudes, aedificandam domum, conserendum agrum. Sed in rebus superioribus non sunt vera" (WA 42, 107). Luther kann ohne Scheu der Vernunft das Prädikat „herrlich" verleihen, denn durch sie haben „die Menschen soviel edle Künste erdacht und erfunden" (WA 46, 562).

Zu seiner Lebensmöglichkeit gestaltet sich der natürliche Mensch durch vernünftige Besinnung die „Ordnungen" und betätigt sich in ihrem Rahmen an der Realisierung der in der Schöpfung gegebenen Werte. Hierbei sucht aber ein jeder, getreu seiner verderbten Natur, nur Vorteil und Nutzen oder Schutz vor dem Angriff der anderen. Luther weiß wohl, daß die Heiden „res publicas optime administraverunt et multa praeclarissime gesserunt pro salute rei publicae" (WA 40, I, 543), denn sie kannten alle „leges, cultus et religiones, sine quibus impossibile est regi genus humanum" (WA 40, I, 543). Aber alles, was sie hier taten, hat doch keinen „Heilswert" in den Augen Gottes. Es sind ja nur „ornamenta", die der Verhüllung des Egoismus dienen oder ihn geradezu fördern: „Hi inquam istis omnibus ornamentis nihil sunt coram Deo" (WA 40, I, 543). Man kann auf natürliche Weise ganz ohne Christus gute Politik treiben, man kann ebenso eine vortreffliche Staatslehre und Sozialethik ersinnen, man kann sich im bürgerlichen Leben durchaus in „echter" wertvoller Sittlichkeit bewähren, vor Gott hat das aber keinen Heilswert, er will etwas grundsätzlich anderes.

Wenn die Vernunft ihre Leistungen selbst beurteilt, wird sie sich sicherlich das höchste Lob ausstellen. Sie fällt damit aber nur ein Urteil, das außerhalb der Sphäre des Glaubens Geltung beanspruchen kann. Da der Christ alle Dinge „secundum spiritus sancti modum" (WA 40, 385) beurteilt, stehen von hier aus gesehen alle Menschenleistungen weiterhin unter dem Verdikt: „ea voluntas non est bona neque intellectus rectus aut illuminatus manet. Ergo si vere volumus de naturalibus loqui . . . vocemus naturalia hoc ipsum, quod in peccatis et morte sumus, quod corrupta et mala volumus, intelligimus et expetimus" (WA 40, 2, 385). Das ist ein klares Todesurteil über die Möglichkeiten des natürlichen Menschen. Es kann vor dem „wahren" Gott der Mensch nur ohne jeden Anspruch auf eigenes Können und Verstehen erscheinen, denn das lumen naturae sowohl, wie auch der empirische Wille gelten vor Gott nichts. „Natur" bedeutet bei Luther in personaler Hinsicht, (als Natur des Menschen), stets etwas Negatives; sie gilt als völlig verderbt und unfähig zum Guten und Wahren, sobald Gott in ihrem Gesichtskreis erscheint. „Natur" hat auf dem Gebiet der Ordnungen aber noch einen ganz anderen Sinn. Der Glaube weiß, daß die natürlichen Ordnungen von Gott zur Erhaltung des Menschengeschlechts

geschaffen sind. Ihr ganzes Gebiet wird so in die Schöpferbeziehung Gottes zur Welt einbeschlossen, einer Beziehung, die wir nur von der Offenbarung in Christus her deuten dürfen. Da bei der Begründung der „natürlichen Orden" das Naturrecht eine Hauptrolle spielt, müssen wir auch diese Größe in jenen großen theologischen Rahmen einstellen, um ihrer wahren Bedeutung gerecht zu werden. Wir haben hier ein „natürliches" Gewächs vor uns, das das gesamte materiale Handeln im Staatsleben normiert und auch nach Luthers Meinung normieren soll. Es stehen nun zwei Fragen vor uns: Einmal, was bedeutet „Natur" in den Begriffen „Naturrecht" und „natürliche" Ordnungen? Dann, welche Funktion hat das Naturrecht im Gesamtrahmen der Lutherschen Theologie und Ethik? Stehen wir hier vor einer Größe, die als „Fremdgebilde" die Einheitlichkeit seiner theologischen Ethik sprengt und einen Bereich „natürlicher" Sittlichkeit in strenger Eigengesetzlichkeit fordert?

Das „Naturgesetz" vor den Occamisten

Ganz im Gegensatz zu Luther vermag die katholische Theologie bis heute in ihrer „Moralphilosophie" die „Natur" zur Grundlage der Ethik zu machen. Nicht die Rechtfertigung, nicht die Offenbarung Gottes in Christus ist alleiniger Ursprungsort aller ethischen Sätze, sondern das aus der „Natur" abgelesene „natürliche Recht". Nun ist die „lex naturae" ganz und gar kein christliches Erzeugnis, sondern stammt aus der antiken Philosophie. Sie taucht in unentwickelter Form schon bei den Sophisten auf, die eine Norm suchten, nach der sich das Zusammenleben der Menschen regeln sollte. Während sie aber noch keine klare Formulierung einer solchen Norm hinterlassen konnten, hat Aristoteles im 5. Buch seiner Ethik eine solche gegeben. Nach seiner Meinung ist das „dikaion physikon" eine ethische Regel, die jedem sittlichen Bewußtsein („nous") zu Grunde liegt. Es hat die Aufgabe, das positive Gesetzesrecht des Staates zu regulieren. Diese aristotelische Idee vom allgemeingültigen natürlich-sittlichen Bewußtsein bleibt die Grundlage für die Weiterentwicklung des Naturrechts. Sie wird von der Stoa übernommen und durch sie der jungen christlichen Ethik überbracht. Die Stoiker machen Ernst mit dem Gedanken, daß die Natur alle Menschen vor das gleiche Recht stellt und offenbaren damit jenen Eudämonismus, der dem Naturrecht eigen ist. Aber ebenso bemerken die Stoiker, daß sich die natürliche Menschheit nicht der idealen Norm eines konsequent durchdachten Naturgesetzes fügen will, und daß der jetzige Zustand der Menschheit nicht dem absolut idealen Gesetz der Natur entspricht. Um nun die absolute Idealität ihrer Naturrechtslehre zu retten, erzählen sie den Mythus von der „goldenen Urzeit". In dieser Zeit soll nach der Norm „suum quique" ein freier Kommunismus als natürliche Lebensform geherrscht haben. Später aber sei die Menschheit „gefallen" und vermöge deshalb nur noch nach einem relativierten „suum quique" ihre Verhältnisse zu ordnen. Aus dem „absoluten" Naturrecht ist ein „relatives" geworden. Zwar gilt das absolute auch weiterhin noch als oberstes ethisches Regulativ, aber es wird aus der

Wirklichkeit entfernt. Die sittlichen Gebote, die von der Stoa im Einzelnen aufgestellt wurden, stimmen weithin in ihrer Formulierung mit denen überein, die uns in der Bergpredigt überliefert werden. Auf Grund dieser äußeren Angleichung dringt das Naturrecht siegreich in die junge christliche Morallehre ein und zwingt auch sie unter die Herrschaft des griechischen Geistes. Man berief sich allerdings dabei auch auf die Gedanken des Paulus aus Röm. 2, 14—16, die aber ganz rational interpretiert wurden.

In der Theologie des Mittelalters entsteht dann die Gleichsetzung von Naturrecht und Dekalog. Hinter die lex naturae tritt die Autorität Gottes. Denn Gott offenbart in der „Natur" seinen Willen. Da die Scholastik den Gottesbegriff durchaus rational durchführt, kann sie auch ohne Mühe das Naturgesetz in ihr theologisches Gebäude aufnehmen, ohne es als Fremdkörper im Raum der „Offenbarung" empfinden zu müssen. Hier wird „theologia gloriae" getrieben, die die lex naturae gern in ihren Dienst nimmt. Denn diese gibt ihr ja die Möglichkeit der Sanktionierung der bestehenden staatlichen und sozialen Verhältnisse. Die Kirche tritt in die „Welt", um sie zu erobern. Ihr vornehmster Helfer ist dabei die Lehre vom relativen Naturrecht, das mit dem Sündenfall in Geltung kam und der Sünde Einhalt gebieten soll.

Isidor v. Sevilla hat die Definition des Naturgesetzes gegeben, die das gesamte Mittelalter beherrscht hat. Sie ist uns überliefert in der Gesetzessammlung Gratians und hat folgenden Wortlaut: „Ius naturale est commune omnium nationum eo quod instinctu naturae non constitutione aliqua habetur, ut viri et feminae coniunctio, liberorum successio et educatio, communis omnium possessio, et omnium una libertas, acquisitio eorum, quae coelo, terra marique capiuntur, item depositae rei vel commendatae pecuniae restitutio, violentiae per vim repulsio. Nam hoc aut si quid huic simile nunquam iniustum, sed naturale aequumque habetur" (Gratian, decr. d. I, 7; vgl. Decret. pars I, dist. 1—9).

Auf diese Formulierung berufen sich fast alle späteren Scholastiker. Sie ist ein Versuch, das Naturrecht aus dem natürlichen „Instinkt" des Menschen abzuleiten und seinen Ursprungsort in die Sphäre der Vitalität zu verlegen. Das ius naturale wird somit offensichtlich zum „Recht" eines sublimierten Egoismus. Gratian findet die lex naturae aber auch im „Evangelium" und meint: „. . . in lege et evangelio naturale ius continetur". Gesetz und Evangelium werden nicht mehr radikal geschieden, sondern einander harmonisch angeglichen.

Thomas errichtet dann den harmonisch-rationalen Bau der mittelalterlichen Theologie. Er kleidet Aristoteles in ein christliches Gewand und paßt seine Staatslehre den bestehenden Verhältnissen an. Die gegebene Wirklichkeit der mittelalterlich-katholischen Einheitskultur mit der Kirche als Führerin auf allen Gebieten wird theologisch unterbaut. Die Folge ist, daß bei Thomas die Einsicht in den qualitativen Unterschied von absolutem und relativem Naturrecht restlos verloren geht. „Absolut" und „relativ" sind bei ihm nur stufenmäßige Unterschiede. Die Kirche ist nun „Welt" geworden und ihre Ethik kann wie jede andere natürliche Sittenlehre aufgebaut werden.

Nach Thomas setzt eine zerstörende Kritik an dem von ihm errichteten Bau ein. Dabei geht man nun aber nicht vom Evangelium aus, sondern die Vernunft zertrümmert selbst, was sie geschaffen hat. Duns Scotus stellt den „Willen" über die ratio und spricht dem abso-

luten Willen Gottes jede innewohnende sittliche Norm ab. Dadurch wird folgerichtig auch das Naturgesetz (als göttliches Gesetz) als ethisches Regulativ aufgehoben. In den Taten der Menschen oder in den Dingen der Welt liegen keine sittlichen Qualitäten. Etwas ist nur deshalb gut, weil Gott es so will. Auch die „Denknotwendigkeit" des Dekalogs ist nicht für alle Gebote nachweisbar. Die potentia ordinata in Gott hat sie ganz kontingent aufgestellt, ebenso wie das Naturrecht, das ja letztlich mit dem Dekalog identisch ist. Und hier knüpft dann die Arbeit der Occamisten an, auf die wir wegen ihres Zusammenhangs mit Luther näher eingehen müssen.

Der bisherige Ueberblick hat gezeigt, daß das Naturgesetz ein „natürliches" Gewächs ist. Als solches kann es für Luther nur die Bedeutung eines Gesetzes des sublimierten Egoismus bekommen. Der lex naturae liegt eine rational-egalitäre Tendenz zu Grunde, die wohl den egoistischen Urtrieb der natürlichen Menschheit zeigt, diesen aber mit einer erdachten Idealität überkleidet, die von der völligen Pervertierung der ursprünglichen Kräfte des Menschen keine Ahnung hat. Die Stoa ahnte die Schwäche des Menschen und führte deshalb das relative Naturgesetz ein. Dieses ist aber bei ihr, wie auch später, ohne jede inhaltliche Fixierung. Es dient eigentlich nur zur Erklärung der Tatsache, daß ein qualitativer Unterschied zwischen absolut durchgedachter gesetzlicher Forderung und möglicher Erfüllung besteht. An der theologischen Methode der Scholastiker ist besonders verhängnisvoll, daß sie das Evangelium zur „Natur" degradieren, und damit auf die Stufe des „Gesetzes" und der Gesetzesethik zurückführen. Nach Luther stehen sie damit aber ganz auf der Stufe der „Natur".

Das Naturgesetz bei Occam und Biel

Die historische Forschung des letztvergangenen Zeitabschnitts hat oft und eindringlich den Beweis zu erbringen versucht, daß Luthers reformatorische Tat nichts anderes sei, als eine radikale, gradlinige Fortentwicklung spätscholastischer, vor allem occamistischer Gedankengänge. Zu dieser These verleitet nicht nur die Tatsache, daß Luthers theologische Entwicklungs- und Jugendzeit ganz unter dem Einfluß nominalistischer Lehrer (Usingen und Trutvetter, Paltz und Nathin und des occamistisch gebildeten Staupitz) steht, sondern auch der einwandfreie Befund, daß seine theologische Begriffsprägung wie Gedankenbildung bis zu seinem Ende weithin eine Herkunft aus der „via moderna" nicht verleugnen können. Der junge Luther zählte sich ganz und gar zu den „moderni", wobei er in Erfurt unter dem Eindruck Nathins mehr dem „Gabrielismus" als dem genuinen Occamismus seine Zuneigung geschenkt hat. Wahrscheinlich hat er damals auch den Aquinaten studiert. Aber ihn hat er gerade von seinem occamistischen Standpunkt aus abgelehnt. Bezeichnend für diese Frühzeit Luthers ist, daß er das „Collectorium" Biels fast wörtlich auswendig konnte, und daß Melanchton ihm das Zeugnis ausstellen kann: „Lange und viel las er die Schriften Occams. Dessen Scharfsinn zog er dem

Thomas und Scotus vor" (C. R. 6, 159). Ferner sind ihm die Werke Gersons und d'Aillys nicht unbekannt gewesen. Ohne Zweifel ist es richtig, daß zumindest bis zum Jahre 1510 Luther völlig ohne jeden Widerspruch im mönchischen Occamismus gesteckt hat. Eine Tatsache, die auch Otto Scheel durch genaue Untersuchung der Randbemerkungen zu den Sentenzen des Lombarden nachgewiesen hat.

Nach dieser Zeit aber setzt eine Abkehr von den Gedanken der „moderni" ein. Im Anfang vielleicht noch unbewußt, allmählich aber mit klarer Zielstrebigkeit. Trotz aller persönlichen Verehrung des „venerabilis inceptor", an der Luther stets festgehalten hat (WA 6, 183), bekämpft er von nun an mit steigender Wucht die „Sawtheologen", seine ehemaligen theologischen Parteigänger. Besonders das Jahr 1515 bedeutet für ihn eine radikale Wende. Seine Gedanken kreisen jetzt immer mehr um den theologischen Mittelpunkt der Rechtfertigung und führen das katholische Gedankengebäude der Auflösung entgegen. Dabei bedient er sich auch weiterhin occamistisch-scholastischer Begriffe; aber er füllt sie mit einem völlig neuen Inhalt. Er ist über Occam und Biel hinausgeschritten und steht jetzt in schroffem Gegensatz zu ihnen. Beweis dafür sind die Thesen 56 und 93 der „Disputatio contra scholasticorum theologiam" von 1517, die mit einem ausdrücklichen „contra Occam" schließen. Ebenso wenden sich die Thesen 6, 10, 13, 20 u.a.m. „contra Gab.", gegen Biel, der ja seine Entwicklung besonders beeinflußt hatte. Für Luther ist der Widerspruch zwischen dem Gottesgedanken des „letzten Scholastikers" und seiner Lehre vom „facere quod in se est", den er in seinem Inneren nur zu sehr erlebt hatte (C. R. 6, 159 und W. T. 3, 3722), unüberbrückbar geworden. Die Rechtfertigung „allein aus Glauben" hat das occamistische System zerstört und Luther auf einen neuen Boden gestellt. Und dieser neue Boden ist auch die Grundlage der reformatorischen Sittenlehre geworden. Es stimmt ganz und garnicht, daß Luther letztlich doch nur radikaler Occamist geblieben sei. Wie in seiner Theologie, steht er selbstverständlich auch in seiner Ethik, die ja nur „Theologie" ist, in scharfem Gegensatz zum Occamismus. Diese These ist nun in Bezug auf das „Naturrecht" und den gesamten Bereich der „Sozialethik" bei Occam und Biel durchzuführen.

Wir tun gut, die Anhänger der via moderna ausdrücklich „Occamisten", und nicht Nominalisten zu nennen. Letztere Bezeichnung macht nicht deutlich, daß sich die erkenntnistheoretische Schule Occams vom alten Nominalismus Roscellins unterscheidet. Sicherlich liegt Occams Hauptanliegen nicht an einer Leugnung der Realität (extramentalen) der Universalien. Er möchte vor allem durch seine philosophische Arbeit die Leistungskraft der Vernunft auf theologischem Gebiet entwerten. Strenge Scheidung von Glauben und Wissen ist das Ergebnis, das er seiner Theologie zu Grunde legt. Die Lehren Occams und Biels können nicht als ein einheitliches und geschlossenes System dargestellt werden. Sicherlich will Biel nach eigener Aussage nichts anderes sein, als ein Schüler Occams — ein Vorhaben — dem er theologisch auch korrekt nachkommt. Aber in der Naturrechtslehre und auf dem Gebiet der Kirchenpolitik und Sozialethik treten doch starke Unterschiede zwischen beiden auf, allerdings weniger in der rein theoretischen Ausführung, als in der praktischen Auswertung. Denn Biel ist ein treuer Anhänger des Papsttums, während Occam dieser Institution sehr negativ gegenübersteht. Und diese Einstellung führt bei

beiden zu erheblich unterschiedlichen praktischen Folgerungen. Wir können die Ethik der Occamisten nicht aus ihrem theologischen Gesamtsystem isolieren. Schon im Verlauf der Entwicklung des Naturgesetzes hatte es sich ja gezeigt, daß es stets der Gottesbegriff ist, der notwendig je nach seiner Fassung auch die Sittenlehre umbildet.

Occam übersteigert den Voluntarismus des Duns Scotus zur unberechenbaren Willkür Gottes. Seine Folgerungen aus dem Glaubensartikel: „credo in patrem omnipotentem", erweisen jedes opus ad extra Gottes als kontingent und rational unbegründbar. Die potentia Dei absoluta macht Gott somit zu einem „denkfremden" Wesen, an das mit der Vernunft nicht heranzukommen ist. Alles was Gott setzt, ist ohne innere logische Begründung, denn „voluntas dei est seipsius regula et ideo non potest esse non recta" (2. d. 37, q. un.). Für das Gebiet des Sittlichen folgt daraus ein Moralpositivismus, der die Kontingenz aller moralischen Maßstäbe lehrt. Gut ist etwas nur deswegen, weil Gott es so will. Wenn Gott wollte, könnte das jetzt als „gut" bewertete auch böse und sündhaft sein.

Neben dieser Auffassung Gottes als potentia absoluta findet sich bei Occam und Biel eine zweite, die ihr System grundsätzlich in zwei unvereinbare Teile zerreißt und alle Harmonisierungsversuche von vornherein zum Scheitern verurteilt. In ihrem kirchlichen Positivismus und Schriftprinzip legen sie praktisch allen Nachdruck auf die potentia dei ordinata, die bei Duns in ähnlich schroffem Gegensatz zur potentia dei absoluta auftaucht. Hier klammern sie sich an die kirchlich tradierte Heilslehre und finden in der Schrift die unerschütterliche Norm, nach der Gott die Geschicke der Menschen faktisch ordnet, ohne seine alles ins Ungewisse und Unberechenbare setzende potentia absoluta zu gebrauchen. Nachdem die Vernunft als unzureichend für die Spekulation auf theologischem Gebiet erwiesen ist, hat hier der „Glaube" ein Feld gefunden, auf dem er allein herrscht. Die Definition des Glaubens lautet: „legens bibliam, si est fidelis, inmediate assentit omnibus et singulis ibi traditis, quia credit, omnia revelata a deo" (3 d. 24. q. i. A.). Danach also besteht der Glaube aus bloßen Assensusakten zu Schriftstellen. Glaube ist in keiner Weise persönliche „fiducia", wie etwa bei Luther. Er ist bei den Occamisten rationalisiert und auf scholastische Weise auf die Ebene des rein Lehrhaften gehoben. Die Glaubensartikel sind allein durch ihre mechanische Schriftgemäßheit dogmatische Normen.

Auf Grund dieser beiden unterschiedlichen Linien im Gottesbegriff ergeben sich notwendigerweise auch innerhalb der Rechtfertigungslehre unvereinbare Gegensätze. Zugleich verfällt das Handeln des Menschen, auf das jede Rechtfertigungslehre eingehen muß, einer verschiedenen Beurteilung. Die potentia dei absoluta geht über jede menschliche Handlung achtlos hinweg. Eine Ethik ist unmöglich. Denn es liegt ja alles allein an der willkürlichen Acceptation Gottes: „Deus contingenter acceptat actum quemcumque acceptat ad vitam aeternam, ergo potest quemcumque actum moraliter bonum sic acceptare" (Biel i. d. 17, q. i. C.). Zu seinem Heil kann der Mensch nichts tun. Nur Gottes gänzlich unbegründetes und freies Erbarmen kann ihn retten: „. . . deus quemcumque beatificat, mere contingenter, libere et misericorditer beatificat et ex gratia sua non ex quacunque forma vel dono collato . . . ipse (Gott) enim est cui nullus dicere potest: cur ita facis, et quacumque facere potest, faciendo iusta sunt, et iuste sic ea facit" (Biel, i. d. 17, q. i. EF).

Dazu steht nun im Gegensatz die andere Linie. Denn aus der potentia dei ordinata ist eine besondere Heilsveranstaltung Gottes in Christus hervorgegangen und daraus folgend die Sakramente und die Institution der Kirche. Von der potentia absoluta her gesehen, erscheint auch das alles als kontingent und unbegründet. In seiner potentia ordinata hat sich aber Gott an seine Offenbarung in Christus gebunden und dem Menschen einen festen Heilsweg gezeigt, auf dem er der Seligkeit entgegen zu gehen vermag. Hier ist somit der Ansatzpunkt für eine theologische Ethik gegeben. Ohne sofort den mannigfachen Widersprüchen und Einschränkungen in Bezug auf die Reichweite und das Gewicht der menschlichen Tätigkeit zu folgen, können hier die Ansichten Biels über das Naturgesetz entwickelt werden. Denn auf der lex naturae baut sich seine Sittenlehre auf.

Biel meint: „. . . talis (=jeder Mensch) cum pervenerit ad adultam aetatem habet potentiam credendi, id est: habet in se unde se disponat ad fidei receptionem, si facit quod in se est, servando legem naturae dominus illuminabit eum per occultam inspirationem . . . sicut enim natura non deficit in necessariis ad esse naturale, ita deus nunquam deest facienti quod in se est ad esse gratuitum et spirituale" (2. d. 22. q. 1. N). Der Mensch kann durchaus durch das „facere quod in se est" die Disposition schaffen für die Eingießung der heiligmachenden Gnade. Das facere quod in se est" richtet sich dabei nach dem Naturgesetz als praktischer Norm. „Natur" ist bei Biel Vorstufe der „Gnade", keinesfalls aber deren Gegenteil. Damit der Wille den Vorschriften des Naturgesetzes nachkommt, ist es notwendig, daß er frei sei: „In potestate hominis est, bene vel male uti suo arbitrio, et sic ponere obicem gratiae dei vel positum removere, potest enim cessare a voluntate peccandi et potest velle non peccare" (I. d. 41. q. 1. b.). Höher kann kaum noch die auf einer Ebene mit der „natürlichen" liegende religiöse Willensfreiheit gesteigert werden. Wer aber das „Gesetz" zum entscheidenden Heilsmittler macht, muß allerdings auch eine solche „Willensfreiheit" fordern.

Nach Biel haben wir drei Arten von Gesetz zu unterscheiden: „Sic et lex triplex est: lex indita sive per inspirationem, sive per naturalem dictamine evidentiam, sive per doctrinam . . ." (3. d. 37. q. un. B). Es handelt sich hier um eine „divisio trimembris: Est enim lex divina, naturalis et humana sive positiva" (3. d. 37. q. un. C), wobei die lex divina ein „signum verum creaturae rationali revelatum . . . pro consecutione felicitatis aeternae" (3. d. 37. q. un. C) ist. Zu finden ist das göttliche Gesetz in der „Schrift", sowohl im Alten, wie im Neuen Testament, die beide ganz „a spiritu sancto" eingegeben sind. Die leges naturales und leges humanae unterscheiden sich von der lex divina dadurch, daß sie „. . . non habentur per revelationem immediate a deo" (3. d. 37. q. un. C) und daß sie nur „ad felicitatem humanam huius vitae" sich beziehen (3. d. 37. q. un. C). Damit ist aber in keiner Weise behauptet, daß irgend ein qualitativer Unterschied zwischen lex divina und lex naturalis bestünde. Es handelt sich nur um einen Unterschied in der äußeren Dignität. Die beiden letzteren Gesetzesarten dienen der Aufrechterhaltung der bürgerlichen Ordnung und sind nicht reines „Gottesgesetz", weil sie nicht aus der Schrift stammen. Das Gottesgesetz selbst teilt Biel wieder in vier „gradus":

1. Auf der ersten Stufe stehen unmittelbar von Gott geoffenbarte Gesetze, die für die Gesamtheit der Menschen gelten. Zu finden

sind sie in der Bibel, eigentümlicherweise vor allem im „Evangelium".

2. Aus diesen Gesetzen kann man dann „in consequentia evidenti" eine zweite Gruppe von Gottesgesetzen erschließen. Es handelt sich hier also um „biblische" Einzelvorschriften „abgeleiteter" Art, die nicht wörtlich in der Schrift stehen.
3. Die dritte Gesetzesgruppe entsteht „per successivam revelationem apostolorum et aliorum aequivalentem scripturae canonicae, sicut determinationes ecclesiae, quae spiritu sancto credit regi". Hier haben wir es mit dem durch die Tradition sanktionierten positiven Recht der Kirche zu tun. Die
4. Stufe besteht aus Gesetzen, die Gott Einzelpersonen, die er dazu besonders erwählt hat, „specialiter" offenbart (3. d. 37. q. un. C).

Von der Schrift her wird so der ganze Rechtsapparat der verfaßten Kirche als „göttlich" qualifiziert. In echt scholastischer Weise werden weiter die alttestamentlichen Gebote für sich in drei Teile zerlegt: „Quaedam dicuntur iudiciales, quaedam ceremoniales, quaedam morales". Unter die Moralgesetze zählt Biel den Dekalog, unter die Zeremonialgesetze alle kultischen Vorschriften. Die Judizialgesetze erstrecken sich nur auf das Gebiet des Gerichtswesens und sind stets partikulare Satzungen „ut est istud: oculum pro oculo . . ." (3. d. 37. q. un. H). Diese Klassifikation der alttestamentlichen Gebote wird deshalb durchgeführt, weil nachher bestimmte Gruppen bei der Reflexion auf ihre Aufhebungsmöglichkeit durch Gott (deus absolutus) tatsächlich für „dispensabel" erklärt werden. Grundsätzlich ist zu sagen, daß die Scheidung von biblischen und natürlichen Gesetzen nur theoretischen Wert hat. Letzten Endes fließen sie doch alle aus einer einzigen Quelle und das ist die ratio.

Naturgesetz und ius humanum können von vornherein zusammengefaßt werden, denn die positiven Vorschriften des letzteren sind Folgerungen aus der lex naturae. Als oberste Norm ist dem Naturgesetz übergeordnet die lex aeterna. Deren Definition lautet: „. . . aeterna lex est ratio divina vel voluntas naturalem ordinem servare iubens et perturbari vetans . . ." (2. d. 35. q. un. C). Man bemerkt sofort die stoische Herkunft des „ewigen Gesetzes" in folgender rein rationaler Fassung: „cum ergo divina ratio rectissima semper sit, omne quod est contra aeternam legem est contra rationem rectam" (2. d. 35. q. un. C). In der Welt waltet Gottes Vernunft und erhält ihre Ordnung aufrecht. Ueberhaupt ist die Welt die Offenbarung der göttlichen Vernunft, an der der Mensch in seiner ratio Anteil hat und damit die Möglichkeit, durch sie in das „Göttliche" einzudringen. Wer also gegen die „rechte Vernunft" handelt, „verwirrt" auch die natürlich-göttliche Ordnung: „. . . quod est, ut omnes actiones moresque hominis sint rationi subiectae" (2. d. 35. q. un. C). Auf diesem Satz baut sich die gesamte Ethik Biels auf. Nach seiner Lehre entspringt aus dem ewigen Gesetz das Naturgesetz. Gott hat in ihm den Menschen zeigen wollen „quae sibi erat neccessaria" (2. d. 35. q. un. D). Inhaltlich wird auch das Naturgesetz nach formalen Gesichtspunkten dreifach geteilt: „In praeceptio, prohibitio, concessio" (2. d. 35. q. un. D). Während sich die lex divina nach Biel nur auf den „übernatürlichen" Zweck des Menschen beziehen soll, gilt das Naturgesetz ausdrücklich für seine „natürliche" Bestimmung, für das politische und bürgerliche Zusammenleben. Hier wird der Mensch in zwei „Substanzen" oder Naturen zerlegt und zwei theoretisch trenn-

baren Sphären zugewiesen, die zueinander in einem stufenmäßig gedachten Heilsverhältnis stehen. „Finis naturalis" ist nach Biel die „felicitas humana, sive monastica, sive economica, sive politica" (3. d. 37. q. un. D). Ziel der lex divina ist die „felicitas aeterna". Grundlage zur Erreichung beider Ziele aber bleibt das Naturgesetz, das jedem Menschen auf Grund seiner Vernunft bekannt ist: „Lex naturalis ex naturali lumine intellectus" (2. d. 37. q. un. D).

Durch den Sündenfall ist eine inhaltliche Aenderung des Naturgesetzes eingetreten. Während im Urstand ein vollendeter Kommunismus geherrscht hat, „illud autem iuris naturalis praeceptum de habendo omnia communia post lapsum revocatum est" (4. d. 15. q. 2. A). Adams Sündenfall ist die Ursache einer „morbida qualitas carnis", die jetzt in allen Menschen wirkt, der „concupiscentia". Zwar tilgt die Taufe den „reatus culpae originalis", aber: „non restituitur originalis iustitia, cum etiam post baptismum manet virium rebellio" (2. d. 32. q. un. A. B). Diese rebellio virium wird von den Eltern den Kindern durch die Zeugung weitergegeben. Um nun die Rebellion der menschlichen Kräfte einzudämmen, ist das absolute Naturrecht relativiert worden „propter eodem duo: scl. pacificam conversationem, et necessariam sustentationem . . . cum malus et cupidus occuparet ultra ea, quae essent sibi necessaria, etiam inferendo violentiam aliis, qui vellent secum eisdem communibus ad necessitatem uti . . ." (4. d. 15. q. 2. A). Da vor dem Sündenfall jeder von sich aus freiwillig die „absoluten" Gesetze, „quae erant scriptae interius in corde cuiuslibet . . ." (3. d. 37. q. un. R), hielt, war eine Gewaltordnung unnötig. Zur Abwehr der Sünde aber mußten Obrigkeit, Gewalt, Eigentumserwerb, Krieg usw. zugelassen werden. Damit ist ein Zwangsgesetz entstanden, das jetzt von außen fordernd an den Menschen herantritt und nicht mehr in ihm liegt.

Wie verhält sich nun das Naturgesetz zum Dekalog? Biel folgt hier Duns Scotus. Er findet im Dekalog Gebote, die sowohl „de lege naturae stricte", als auch „de lege naturae large" sind. Wir können erstere dem absoluten Naturgesetz zurechnen, die anderen dem relativen. Eigentlich hat der ganze Dekalog kein Gebot, das er ungeteilt dem absoluten Naturrecht zuteilen möchte. Nur „duo praecepta negativa primae tabulae sunt de lege naturae" (stricte) (3. d. 37. q. un. L). Er zerlegt nämlich die beiden ersten Gebote in einen „affirmativen" und „negativen" Teil. Ob der affirmative Teil dem absoluten Naturrecht zuzurechnen sei, ist ihm zweifelhaft. Sicher gehören dazu aber „primo modo: non habebis deos alienos, et secundo modo: non assumes nomen dei tui invanum" (3. d. 37. 2. un. L). Alle anderen Gebote, darunter die gesamte zweite Tafel, sind „de lege naturae large accepta". Von den negativen Teilen der ersten beiden Gebote kann Gott nicht dispensieren, aber die ganze zweite Tafel könnte er ändern und aufheben, was er auch in der Tat schon mehrmals im Alten Testament getan hat: In Gen. 22 befahl er das Opfer des Isaak, und Hosea mußte eine Dirne heiraten, was sowohl dem fünften wie sechsten Gebot widerspricht. Tatsächlich dispensiert Gott nun nicht mehr von einem Gesetz „propter magnam eorum cum lege naturae proprie proximationem" (63. d. 37. un. M). Hier wird offenbar, was für Biel der Inbegriff des Naturgesetzes ist. „Naturrecht" ist die Norm des Gesetzes überhaupt. In ihm erscheint es in klassischer Formulierung (ähnlich wie bei Luther). Das Naturrecht ist klarster Ausdruck des göttlichen Willens, von dem sich jedes biblische Gebot auf seinen echten Gesetzescharakter prüfen lassen muß.

Dasselbe gilt von allen moralischen Gesetzen, da diese sämtlich „ad naturale ius pertinent". „De facto" bleiben sie ohne Ausnahme unveränderlich, weil sie naturrechtlich abzuleiten sind (3. d. 37. q. un. N).

Wie wir schon sahen, ist die lex humana der positive Ausfluß des relativen Naturgesetzes. Sie wird von Biel definiert als „signum verum humana traditione et autoritate immediate constitutum . . . Et in hos duplices fines distinguit ius humanum . . . in legem canonicam et civilem . . . Nam finis legis canonicae est assecutio felicitatis aeternae, quo concordat cum divina. Finis legis cipilis est felicitas humana . . ." (3. d. 37. q. un. D).

Die positiven Gesetze haben ihren Zweck nur darin „ut earum metu humana coerceat audacia, tutaque sit inter improbos innocentia, et in ipsis improbis formidatio supplicio refrenetur audacia et nocendi facultas" (4. d. 15. q. 5. A).

Vor der Kritik dieser Lehren Biels wollen wir noch Occam hören. Bei ihm wird eine viel innigere Verbindung von ius divinum und ius naturale hergestellt. Alles, was mit der Schrift belegt werden kann, gehört zum „ius divinum", „quia omne ius quod explicite continetur in scripturis divinis, potest vocari divinum ius, quia divinum ius scripturis divinis continetur." (Dial. 934, 3ff). An derselben Stelle fährt Occam fort „omne autem ius naturale in scripturis divinis explicite vel implicite continetur . . .".

Was nach Occam dem göttlichen Recht und der Schrift widerspricht, ist damit auch zugleich dem Naturrecht entgegen. „Cum igitur in naturali iure nihil aliud praecipiatur, quam quod deus vult fieri, nihilque vetetur, quam quod deus prohibet fieri, denique cum in canonica scriptura nihil aliud, quam quod in divinis legibus inveniatur: divinae vero leges in illa consistent, quod quaecunque divinae voluntati seu catholicae scripturae contraria probantur, eadem iuri naturali inveniatur adversa" (Dial. 406 7ff). Occam kennt drei Arten von Naturrecht: 1. Gebote, die aus der „natürlichen Vernunft" entspringen und nach seiner Meinung in keinem Fall zweifelhaft sind. Zu ihnen gehören etwa folgende Satzungen: Du sollst nicht ehebrechen, du soll nicht lügen. 2. Satzungen, „qui sola aequitate naturali absque omni consuetudine vel constitutione humana utuntur", also nicht schriftlich fixiert oder kasuistisch ausgearbeitet sind. Sie entspringen dem allen Menschen irgendwie eignenden Gefühl für Recht oder Unrecht. 3. Die dritte Art von Naturrecht entfernt sich sehr weit vom eigentlichen ius naturale. Occam will es deshalb nur „ius naturale ex suppositione" nennen. Es wird aus dem ius gentium (das ja selbst eine abgeleitete Größe ist) durch logisches Schlußverfahren ermittelt (Dial. 932, 51ff). Keine dieser drei Arten teilt Occam dem absoluten Naturrecht zu. Dieses findet er, wie Biel, bei Isidor von Sevilla formuliert in dem einen Satz: „communis omnium possessio, et omnium una libertas". In Gültigkeit steht aber wegen des Sündenfalles nur das relativierte Naturrecht. Er empfindet es durchaus als Schwierigkeit und Frage, ob man diesem relativiertem Naturrecht überhaupt noch den Namen „Naturrecht" geben dürfe (Dial. 932, 51ff). Das ius gentium ist abgeleitet aus dem relativen Naturrecht und konkret dem Sündenstande angepaßt. Es ist deshalb „ius naturale conditionatum, modificatum, specificatum seu determinatum . . ." (Dial. 879, 37 ff). Es hat in sich Bestimmungen über Krieg, Gefangenschaft und Sklaverei: „quae tamen non sunt de iure naturali absolute . . ." (ebda). Während das absolute Naturrecht invariabel ist („invariabile perseveratur"), sind alle im Sündenstande geltenden Gesetze veränderlich. Occam wertet das relative

Naturrecht nicht höher, als ein positives göttliches Gesetz, das jederzeit wegen der potentia dei absoluta aufgehoben werden kann. Demzufolge sind alle Dekaloggebote dispensabel, da für Occam auch hier kein absolutes Naturrecht vorliegt. Wenn Occam seine Folgerungen aus der potentia dei absoluta nicht nur als theoretische Möglichkeiten zöge, sondern Ernst mit ihnen machte, dann wäre bei ihm jede Ethik unmöglich. Tatsächlich hält er sich aber an die „positiven" Gesetze.

Bei Occam sowohl wie auch bei Biel steht die Schrift in höchstem Ansehen. Sie ist einzig irrtumslose Autorität. Occam sagt: „ecclesia ergo universalis nullam recipit veritatem tamquam catholicam, nisi quia divinitus revelatur, et quia in sacris litteris invenitur talis veritas . . ." (Dial 420, 7 ff). An allen Dekreten von Konzilien und Päpsten darf man zweifeln, nur an der Schrift „Neuen und Alten Testaments" ist jeder Zweifel unerlaubt (Dial 411, 11 ff). Er kennt, wie Luther, eine Teilung der Schrift in „lex" und „evangelium" (Dial 405, 58 ff), wie ja der Schriftgebrauch der Occamisten äußerlich viel Aehnlichkeit mit dem Martin Luthers aufweist. Aber deutlich ist sogleich die rationalmechanische Bewertung der Schrift und ihres Inhalts. Dafür ist bester Beweis die Bewertung der Bibel als Fundquelle der lex naturae. Occam findet nämlich das Naturgesetz nicht nur „in lege et evangelio, sed etiam in vera philosophia" (Dial 405, 58 ff). Das bedeutet in Wahrheit, daß er es erst in „vera philosophia" gefunden hat und hinterher der Tradition nach in die Schrift hineindeutet. Das Bestimmende an seiner ganzen ethischen Arbeit ist letztlich die Vernunft. Er geht vom Naturgesetz aus und zieht dann die Schrift als Stütze heran. Biel hat schon eher den Riß bemerkt, der sich auftut zwischen der Rationalität des Naturrechts und den Geboten beider Testamente, die ja auch wieder untereinander wesentlich verschieden sind. Beide Scholastiker sehen sich oft genug genötigt, die mannigfachen Widersprüche mit Hilfe von Allegorie und Sinnveränderung einiger Schriftstellen zu verwischen. Die Schrift wird, wo sie sich nicht kritisch gegen das Institut des Papsttums ausspielen läßt (Occam), dem traditionsgemäßen Kirchentum mit allen seinen Einrichtungen und Lehren untergeordnet und harmonisch eingefügt. Der „Gott" der „Schrift" ist für die Occamisten direkt erreichbar, ist identisch mit dem logisch erspekulierten Gesetzgeber, der „causa prima", oder wie man den Gottesbegriff sonst noch philosophisch umschreiben mag. Da aller Nachdruck auf das Willensmäßige gelegt wird, scheint Gott allerdings eine irrationale Größe geworden zu sein. Das „Irrationale" ist aber in rationale Kategorien eingezwängt, da ja praktisch aller Nachdruck auf die potentia ordinata in Gott fällt. Aus ihr kann logisch das ganze Lehrgebäude deduziert werden. Wir haben echte „theologia gloriae" vor uns, die in direkter Spekulation auch Aussagen über den deus nudus zu machen wagt, ohne ihn allerdings ganz ernst zu nehmen. Vom Gott Christi, dessen Wesen „die" Güte ist, der aller ratio Geheimnis bleibt, von dem man nie von der Schöpfung her sprechen kann, weiß man nichts. Zweifellos hat der neue methodische Ansatz der Occamisten, ihre nachdrückliche Betonung des Willens und der Schrift, ebenso ihre Lehre vom Naturgesetz für Luther große Bedeutung gehabt, die sich manchmal sogar bis in einzelne Formulierungen des Reformators ausgewirkt hat. Eine genauere Auseinandersetzung zwischen Occamismus und Luther kann aber erst nach Entwicklung der Lutherschen Lehren vom Naturgesetz geliefert werden. Wichtig ist für unser Thema noch das, was Occam und Biel, vor allem

letzterer, auf kirchenpolitischem Gebiet gelehrt haben. Gerade hier hat man oftmals den Eindruck, als habe Luther vieles wörtlich von ihnen übernommen.

Wir gehen aus von dem obersten soziologischen Begriff, dem „Corpus Christianum", dessen Definition von Biel in der „Expositio canonis missae" geliefert wird (lec. 23. P). Dort unterscheidet er, wie das ganze Mittelalter, „duo vitae, caelestis scz et terrena". Wie man den Einzelmenschen zwei Sphären zuordnet, so zerlegt man die gesamte Menschheit in zwei Herrschaftsbereiche. Beide sind von Gott geschaffen und werden von ihm erhalten. „Ita sunt duae potestates, ecclesiastica videlicet et mundana . . . Ista per clericos, illa regitur per laicos . . ." Hier haben wir jene Trennung, die bei Luther in grundsätzlich verschärfter Form auftritt, bei Biel aber nur einen stufenmäßigen Unterschied auf letztlich gleicher Ebene darstellen will, darum notwendig gerade bei Biel in einer Wertabschätzung zu einer Lehre von der Obergewalt der Kleriker auch in weltlichen Dingen führen muß. Er gebraucht für die Herrschaftsbereiche die Bilder von den „zwei Schwertern" und von „Sonne und Mond". Für Biels „kirchliche" Haltung ist der erklärende Zusatz besonders bezeichnend, den er letzterem Bilde: „Hae sunt duo luminaria magna, quae posuit dominus in firmamento caeli . . ." zufügt, nämlich: „hoc est ecclesiae": Das Firmament des Himmels ist die Kirche. Die geistliche Gewalt soll zwar grundsätzlich ihren Amtsbereich nur auf geistlichem Gebiet haben, aber faktisch bleibt es nicht dabei. Sie stützt ihre Ansprüche auf das Schriftwort des Johannesevangeliums: „Pasce oves meas", dehnt aber dabei ihren Herrschaftsbereich auch auf die „civilia" aus. Die weltliche Macht ist zwar auch biblisch fundiert durch 1. Petr. 2, Röm. 13 und das Wort vom Zinsgroschen, hat aber nicht den Glanz der Papstmacht. Ihre Häupter haben nämlich beide Reiche im Papst, der an sich nur „princeps et supremus in potestate ecclesiastica et spirituale" sein sollte. Dem König, dem „supremus princeps . . . in potestate terrena et saeculari", hat Christus zwar den äußeren Schutz der Kirche übertragen: „Augeatur pax et disciplina ecclesiae per fideles principes". Aber wenn Biel nun die Würde beider „potestates" abwägt und nach der faktischen Macht fragt, dann findet er, daß die „potestas suprema sacerdotalis" an Alter, Würde und Nützlichkeit die „potestas regia" übertrifft. Denn erstens habe Gott das Priestertum vor dem Königtum geschaffen, und dann sei das geistliche Regiment wegen des übergeordneten Endzwecks bedeutsamer und nützlicher. Er folgert deshalb ganz im Sinne des Thomas von Aquin: „Quanta est differentia inter solem et lunam, tanta inter pontifices et reges cognoscatur" (Exp. can. miss. lec. 23. A u. R). Indem er an Gregor VII. und Innozenz III. erinnert, lehrt er die gesamte irdische Obergewalt des Papstes.

Die Kirche — jetzt isoliert betrachtet — ist nach Occam das „Corpus Christi mysticum" (Dial 494, 8 ff). Ihr „caput in coelis" ist Christus, das „principale membrum" auf Erden der Papst, und nach ihm die römische Partikularkirche. Er vergleicht das „Corpus Christi mysticum" mit dem menschlichen Körper. Dieser kann ohne Haupt nicht weiterleben, eine Kirche ohne irdisches Haupt aber lebt fort. Selbst wenn viele Partikularkirchen vom mystischen Leibe Christi absplitterten, die „Kirche" würde weiterbestehen, ja selbst, wenn die römische Kirche sich abtrennte. Ihr Bestand ist in Christus garantiert.

Nach Biel erstreckt sich die Schlüsselgewalt der Kirche eigentlich nur auf das Gebiet des „Geistlichen", nicht des „Körperlichen": „Sic clavis spiritualis est aliquid requisitum ad aperiendum regnum caelorum . . . Est potestas iudicandi, id est solvendi et ligandi, qua dignos recipere et indignos excludere debet a regno dei ecclesiasticus iudex" (4. d. 18. q. 1. A). Nur im „secretissimus forus" der Beichte soll eigentlich die Schlüsselgewalt ausgeübt werden. Daneben aber hat die Kirche doch noch einen „forus publicus", dem das Schwert anvertraut ist: „. . . quia ecclesia habet autoritatem corrigendi delicta publica" (4. d. 18. q. 2. C). Hier kann die Kirche den „großen Bann" austeilen, mit allen seinen politischen Folgen. Biel räumt dem Papst in „temporalibus" gewaltige Rechte ein. Ganz im Gegensatz zu Occam lehrt er, daß durch Christus dem Petrus und seinen legitimen Nachfolgern die „plenitudo potestatis" verliehen worden sei. Deshalb ist auch der Fußkuß „ratione digitatis sui status" berechtigt (Ex. can. miss. lec. 49. O). Praktisch hat Biel in der Mainzer Bistumsfehde seinen Gehorsam gegen den „vicarius Christi" bewiesen. Nur eine Schranke kennt auch er für die Gewalt des Papsttums: Im Falle hartnäckiger Häresie geht es seiner Gewalt verlustig.

Ganz anders lehrt Occam. Zwar ist durch die Art seiner Darstellungsweise, indem er Meinungen verschiedener Doktoren, Päpste und andere Autoritäten nebeneinanderstellt, nur schwer festzustellen, was er selbst denkt. Ein ganz klares Bild seiner Anschauungen wird wohl nie gewonnen werden, da er bewußt versucht, seine Meinung zu verschleiern. Daß deshalb die Ansichten der Forscher über Occam auseinandergehen, ist nicht verwunderlich. Das hat schon die Debatte zwischen Silbernagl und A. J. Dorner gezeigt (Silbernagl: Wilhelm v. Occams Ansichten über Kirche und Staat. Histor. Jahrb. 7. 1886. A. J. Dorner: Das Verhältnis von Kirche und Staat nach Occam. Theol. Stud. u. Krit. 1885). Die ganze kirchenpolitische Arbeit Occams konzentriert sich auf die Frage nach dem Machtverhältnis zwischen Papst und Kaiser, damit zugleich auf die zwischen Klerus und Laien. Deutlich ist bei ihm eine klare Scheidung beider Teile innerhalb des „Corpus Christianum". Grundsätzlich sollen sich die Sphären des Staates und der Kirche nicht vermischen. Eine theokratische Papstidee, wie sie Biel verficht, ist bei Occam unmöglich. Auch er führt das Papsttum auf die Einsetzung des Petrus durch Christus zurück (Dial 934, 40 ff). Seine Macht beschränkt er aber auf die „spiritualia": . . . ut Papa ex institutione Christi nullam iurisdictionem aut potestatem, neque regulariter, neque casualiter, neque in spiritualibus habeat coactivam . . . quod Christus Apostolis omnem potestatem coactivam interdixit, cum dicit Math. 20" (er zitiert Vers 25 f. Octo quaest. 3. cap. 3, S. 384 ff). Diese klare biblische Abweisung aller weltlichen Zwangsmittel innerhalb des Raumes der Kirche wird von ihm aber in einigen Fällen („casualiter") aufgehoben. Prinzipiell zwar („regulariter") sagt er „ . . . nec beatus Petrus habuit a Christo potestatem super alios Apostolos seu primatum . . . Christus cuilibet Apostolo super alios Apostolos potestatem temporale aut spiritualem interdixit" (Dial 484, 8 ff). Aber trotz dieser Entschiedenheit gesteht er doch dem Papst eine oberste geistliche Regierungsgewalt zu. Nur in zwei Fällen steht entweder das Konzil („ecclesia universalis") oder ein Laie (der „Kaiser") über dem Papst: 1. Wenn dieser „fuerit de haeresi graviter infamatus", 2. „si in aliquo crimine, de quo scandalizatur ecclesia, sit notorie deprehensus, et ipse incorrigibilem se ostendat", (Dial 508, 38 ff). Bei Occam finden sich auch da Widersprüche, wo er

sowohl die Einsetzung des Petrus durch Christus behauptet, wie auch „ex electione seu institutione Apostolorum, seu aliorum fidelium" (Dial 787, 2 ff). Seine eigene Meinung geht aber wohl überall, auch an der zuletzt zitierten Stelle dahin, daß man an der Einsetzung des Papstinstitutes durch Christus selbst festhalten müsse.

Hier kündigt sich schon ein Eindringen des weltlich-demokratischen Prinzips in den Raum der Kirche an, eines Prinzps, aus dem Occam alle monarchische Gewalt herleitet. Ebenso unterbaut er mit ihm das geistliche Regierungsrecht. Christus selbst habe der Kirche erlaubt, sich ein oder mehrere Oberhäupter zu wählen (Dial 866, 32 ff). Er entscheidet sich aus reinen Nützlichkeitserwägungen für die Herrschaft einer Einzelperson. Ueberhaupt scheint bei ihm in diesen Dingen die Frage nach der Nützlichkeit, die entscheidende Rolle zu spielen (Dial 1484, 61 ff). Selbst auf geistlichem Gebiet ist die Frage nach dem Allgemeinwohl vorgeordnet „ . . . apostoli nullam potestatem habuerunt a Deo super fidelibus, nisi quae ad utilitatem subiecti vel communicatis cuisque inducit" (Dial 779, 46 ff). In diesem Sinne werden durchweg biblische Stellen gedeutet. So soll mit „pasce oves meas" gemeint sein „ut non tollas ab eis lac et lanam, nisi pro necessitatibus tuis . . . sed ad pascendum, non ad exhauriendum easdem" (Octo quaest. 348. 63 ff). Es muß allerdings auch zugegeben werden, daß man dahinter ein echt christliches Anliegen finden kann, wenn nämlich der Papst darauf hingewiesen werden soll, daß er „minister et servus Christianorum, in quos non debet exercere potestatem" sei (Dial 781, 30 ff). Offensichtlich liegen hier bei Occam allerlei Inkonsequenzen vor.

Tatsächlich hat der Papst weltliche Fürstenrechte zu Rom. Da sie ihm nicht „immediate a Christo" (Dial 785, 37) übertragen sein können, meint Occam sie aus einer Beauftraguna durch das römische Volk herleiten zu müssen. Zu Rom hat jedenfalls der Papst die „iurisdictio coactiva" zu Recht, weil „omnis enim communitas potest sibi aliquem praeficere, qui habet potestatem maleficos coercendi" (Dial 514, 32 ff). Was dem Papst an legitimer Machtfülle zu Rom wirklich zusteht, darf er aber nicht über Rom hinaus beanspruchen (Dial 514, 9 ff).

Wir wollen noch kurz, ganz allgemein, die Befugnisse der weltlichen Obrigkeit behandeln. Hier finden sich schon mehr Formulierungen, die mit solchen Luthers verwandt zu sein scheinen. Hier kommt auch das Naturrecht wieder zu praktischer Anwendung und Geltung. Sowohl Occam, wie Biel, leiten das Institut der Obrigkeit aus dem „status naturae lapsae" her (Occam in Dial 879, 20 ff). Im Urstand gab es nach dem oben zitierten Satz des Isidor von Sevilla nur absolute Gleichheit aller Menschen. Durch die Sünde und zu ihrer Abwehr „concessa est potestas dominiandi". Die Obrigkeit ist demnach eingesetzt „sive iubente sive sinente" (Biel, 4. d. 15. q. 5. A). Alle Macht resultiert aus dem relativen Naturrecht, aus dem Occam und Biel alle positiven Gesetze herleiten. Im status innocentiae gab es zwar auch schon eine Art Vorzugsstelluna, man denke nur an das Verhältnis von Vater und Kind. Aber Knechtschaft und Sklaverei sind erst Folgen des Sündenfalls und werden als solche vom ius gentium sanktioniert.

Wie kommt es zur konkreten Einrichtung des Fürstenstandes und der Königsherrschaft? Occam will, wie auch Biel, alle weltliche Macht aus einer Volksbeauftraaung herleiten. Er huldigt einem politischen Prinzip, dem Luther völlig fremd gegenübersteht: Zum Nutzen des Volkes ist der Herrscher eingesetzt (4. d. 15. q. 5. A). Grundsätzlich

liegt nämlich alle Machtfülle zuerst bei der Allgemeinheit. Biel erlaubt deshalb die Revolution gegen Fürsten, die sich zu Unrecht die Herrschaft aneigneten (4. d. 15. q. 5. S). Die Obrigkeit hat nach Gottes Befehl die Guten zu schützen und die Bösen zu strafen. Wenn sie gegen diesen göttlichen Auftrag handelt, überhaupt gegen Gottes Gebote verstößt, kann man ihr den Gehorsam verweigern. Ebenso wie Thomas von Aquin, nennt Biel die Obrigkeit „minister et vindex in iram ei qui male agit" (4. d. 15. q. 4. B).

Occam leitet nach Röm. 13 („non est potestas nisi a Deo") die weltliche Macht von Gottes Einsetzung ab. Der Kaiser selbst hat sie aber nur „mediate" von Gott, „immediate" aus der Hand des römischen Volkes. „Ex causa rationabili" (=Nützlichkeitserwägung) hat sich das römische Volk freiwillig dem Kaiser unterworfen (Dial 514, 9 ff). Die Obrigkeit soll nur durch die Vernunft herrschen. Eine Berufung auf das ius divinum durch die Obrigkeit ist dann eine Versuchung Gottes, wenn in ihrem Herrschaftsbereich das Naturrecht die erforderliche „menschliche" Hilfe leisten kann (Dial 586, 18 ff). Im Staat hat grundsätzlich die Offenbarung keinen Platz, da die „temporalia" „in solis naturalibus" normiert werden können. Das geschieht in dem konkreten, aus der Vernunft abgeleiteten positiven Recht, das die kasuistische Erfüllung des relativen Naturrechtes ist. Nach Occam kann sich jedes Volk sein Recht statuieren, wie es sich auch seinen Herrscher erwählen darf (Dial 603, 5 ff). Es kann aber auch, wie es allgemein üblich ist, dem Herrscher als Einzelperson das Recht der Gesetzgebung übertragen (Dial 934, 16), mit dem Ziel, daß diese Gesetzgebung „non propter bonos sed malos corripiendos et puniendos" da ist, „ . . . Lex iusto non est posita, sed iniustis et non subditis . . . factae sunt leges ut coereatur humana audacia . . . ergo similiter principans principaliter non propter bonos, sed propter malos coercendos praeesse debet . . ." (Octo quaest. 351, 35 ff). Bei der Abfassung der Gesetze muß die prudentia herrschen, und dafür sorgen, daß eine unzweideutige Formulierung zustande kommt. Allerdings ist letzteres ein fast unerreichbares Ziel, weil nach Occam feststeht: „quod lex humana possit diversis modis intelligi" (Dial 629, 28). Jeder aber, der die positiven Gesetze auszulegen hat, soll die „Gottesgesetze" und die „Naturgesetze" kennen, da vor allem dem Naturgesetz kein positives Gesetz widersprechen darf.

Was wir bei Occam und Biel bisher rein historisch-deskriptiv dargestellt haben, kann erst dann systematisch auf sein „Wesen" untersucht werden, wenn wir Luthers Begründung des sozialen Lebens kennen gelernt haben. Zweifellos hat Luther viel von seinen Lehrern übernommen. Das zeigt schon ein rein äußerlicher Vergleich seiner Ergebnisse mit denen der Occamisten. Einiges darf trotzdem schon jetzt zur Kritik der occamistischen Lehren gesagt werden. Sicherlich ist es der Gottesbegriff, der bei ihnen eine so deutlich ausgeprägte „theologia naturalis" zuläßt. Von einer „theologia crucis" im Sinne Luthers, einer bestimmten theologischen Methode, auf Grund einer spezifischen Glaubenserfahrung, kann bei den Occamisten keine Rede sein. Gott wird zwar im ersten Ansatz zu einem „denkfremden Wesen" erklärt. Diese Erkenntnis ist aber nicht gewonnen durch die Einsicht in das Wesen der Offenbarung Gottes „per passiones et crucem", sondern durch direkte Spekulation über seine Majestät. Bedeutsam ist die Betonung des Willens, der der Vernunft als göttlich majestätischer Wille aber nur als „exlex" erscheinen kann. Hier ist zwar der „deus absconditus" von

„De servo arbitrio" gefunden, wird aber keineswegs folgerichtig ernst genommen. Man flieht zurück in die tradierte kirchliche Praxis des Pelagianismus, wobei man ebenso traditionsgemäß auch „augustinisch" lehrt. Somit gibt es sowohl erkenntnistheoretisch, wie ethisch, direkte Verbindungsmöglichkeiten mit Gott durch die Arbeit der natürlichen Vernunft. Der Weg über das Kreuz ist letztlich unnötig, denn die Kirche, ihre Lehre, ihre Sittlichkeit und ihre Stellung zum Staat werden in die „Natur" einbezogen. „Kirche" ist wohl „Uebernatur", nie aber Gegensatz zur Natur. Was schon außerhalb der Kirche gelehrt und gelebt werden kann, das ist innerhalb der Kirche nur klassisch und vollendet durchgeführt, auf Grund der „Offenbarung".

Daher kommt es nun, daß ein vernünftig-demokratisches Prinzip, daß ein Corpus Christianum, daß eine durchaus material-kasuistische Sittenlehre auf Grund des Naturgesetzes gelehrt werden kann. Die Unterscheidung von „lex" und „evangelium" ist keine heilsökonomische, keine soteriologische, sondern mechanisch-rationale. Wo aber lex und evangelium nicht ausschließlich in soteriologischer Bezogenheit gesehen werden, da tritt notwendig die Degradierung des Evangeliums zur „lex" ein. Auch die starke Berufung auf Schriftgemäßheit kann über diesen Tatbestand nicht hinwegtäuschen. Hier regiert letztlich nur der Buchstabe und nicht das „Wort Gottes" im Sinne Luthers. Trotzdem ist zuzugeben, daß Luther formal viel von seinen scholastischen Lehrern gelernt hat.

Das Naturrecht bei Luther

Auffällig ist sofort, daß bei Luther jede Spekulation über das Naturgesetz als einer rational und natürlich zu deutenden Größe verschwindet. Die lex naturae ist bei ihm restlos einbezogen in das soteriologische Verhältnis von Gesetz und Evangelium. Auf jeden Fall ist dieses Verhältnis der nicht wegzudenkende Hintergrund aller Ueberlegungen Luthers. Die Domäne des Naturgesetzes ist auch bei ihm das Gebiet der natürlichen Ordnungen. Während es in der „Individualethik" keinen Platz hat, beruft sich der Reformator zur Begründung der Lehre von den Ordnungen stets auf zwei maßgebende Instanzen: auf das „ius divinum" und das „ius naturale". Wo göttliches und natürliches Gesetz im Zusammenhang erwähnt werden, erscheint letzteres als Hilfe und Stütze des ius divinum. Bei näherem Zusehen wird dann deutlich, daß ius divinum und ius naturale durchaus synonymisch verstanden werden dürfen. Das ius naturale ist von Gott gegeben und deshalb „divinum". Hier liegt also eine auffällige Angleichung an occamistische Lehren vor.

Luther redet vom Gesetz in zweierlei Hinsicht: Einmal ist es für alle Menschen verbindlich, dann wieder nicht. Wo liegt der Grund für diese Unterscheidung? „Warum hält und lehret man denn die zehn Gebote? Antwort: Darum, daß die natürlichen Gesetze nirgend so fein und ordentlich sind verfaßt als in Mose, darum nimmt man billig das Exempel von Mose". Der Dekalog hat also seine allgemein-

verbindliche Geltung auch für Nichtjuden in der Tatsache, daß er in klassischer Form das Naturgesetz repräsentiert. „Wo nun Moses Gesetz und Naturgesetz ein Ding sind, da bleibt das Gesetz und wird nicht aufgehoben äußerlich ohne durch den Glauben geistlich" (WA 18, 81; 46, 667). Das Offenbarungsgesetz vom Sinai ist bestmögliche Darstellung des natürlichen Rechts. Als solches ist es unaufhebbar und steht in Geltung für die gesamte Menschheit. Aber es unterscheidet sich trotzdem vom jüdischen Volksgesetz des Alten Testamentes. „Alles, was Moses mehr und über das natürliche Gesetz hat gesetzt, ist weil es natürliches Gesetz nicht hat, frei, ledig und abe. und ist alleine dem jüdischen Volk insonderheit gegeben", (WA 18, 81) ist „Volksnomos". Dem jüdischen Volk wurde wie anderen Völkern sein Gesetz „öffentlich" gegeben, wodurch es als Volk wie jedes andere „in die Gebote verfaßet ist" (WA 24, 9). Soweit das Gesetz als temporales und ceremoniales, den Kult, die Sitte und das Brauchtum nach spezifisch jüdischer Eigenart bestimmt, ist es für uns abgetan. Denn die lex mosaica ist „positives" Recht in zeitlich und völkisch ausgeprägter Form. ist „an sonderliche Weise, Person, Zeit und Stätte gebunden" (WA 30, 1, 144) „pertinet ad certum populum personas, locum et tempus certum usque ad Christum" (WA 43, 442). Die bei Luther stets betonte Ausrichtung des Gesetzes (Naturgesetzes) auf Christus und seine Aufhebung in ihm. zeigt an, daß das Naturgesetz nur soteriologisch zu deuten ist. Aus seiner Stellung zum alttestamentlichen Brauchtum zieht er notwendig die Folgerung: „Die Heiden sind dem Mose nicht schuldig gehorsam zu sein. Moses ist der Juden Sachsenspiegel" (WA 24, 9; 18, 76; 18—81). Die Heiden haben ihre eigenen Sitten, Brauchtümer und Eigenarten. Man könnte hier von der Anerkennung eines „Volksnomos durch Luther reden, wenn man nur anders als Stapel den Volksnomos auf Sitte und Brauch (Ethos) beschränken würde. Denn Luthers Meinung ist doch offensichtlich, daß für jedes Volk das Naturgesetz gerade in der klassischen Form des Dekalogs gilt.

Nach diesen Aussagen ist Luther der Ueberzeugung, daß sich das Naturgesetz, auch auf rationalem Wege aus der Natur entwickeln lassen müsse. Es stammt ja tatsächlich aus der Vernunft, „dem Brunnquell der Gesetze" (WTi 4, 4178). In den Tischreden heißt es: „Est lex positiva et magna quidem mundo, sed maior est lex naturae, maxima vero lex divina et aeterna sapientia" (WTi 2, 2151). Die aeterna sapientia Gottes normiert die Gesetze der Welt in allen nur möglichen Abstufungen, eine Ansicht, die durchaus nicht stoisch gemeint ist. Hier liegt kein Panlogismus vor. Der Mensch hat in seiner ratio die Möglichkeit, ja sogar die Pflicht, durch Gesetzeserkenntnis natürlicher Art, Verbindung mit der aeterna sapientia aufzunehmen, die in der Welt wirkt. „Die Natur hat diese Gesetze auch. Die Natur gibt, daß man Gott soll anrufen. Denn es ist nie kein Heide gewesen, er hat seine Abgötter angerufen, wiewohl sie gefehlt haben des rechten Gottes . . ." (WA 24, 9; 7, 205; 18, 80). Der „rechte" Gott arbeitet selbst unerkennbar und der ratio in seinem wahren Wesen verborgen, doch so in der Welt, daß zumindest sein Handeln in der Natur deutlich werden kann. „Natur" hat in diesem Sinne eine andere Bedeutung, als in der Reflexion auf die menschliche Natur als sündige Existenz. Sobald bei Luther von Natur im Blick auf die menschliche Person, also in personaler Zuspitzung geredet wird, erscheinen nur harte und verdammende Urteile. „Natur" in der Sphäre der Ordnungen und des Gesetzes ist

dagegen ein Normbegriff, der die absolute Reinheit der Gesetze und Ordnungen umschreibt und fordert. „Natur" ist hier gerade das, was durch die sündige Natur des gefallenen Menschen stets verdunkelt und übertreten wird. Der Naturbegriff innerhalb der Gesetzessphäre liegt also in einer völlig unpersonalen Ebene. Man kann hier von einem „urständlichen" Naturbegriff reden.

Ebenso kann auf dieser Ebene „Vernunft" als Normbegriff erscheinen. Vernunftgesetz und Naturgesetz werden somit zu Synonyma. Dazu tritt in gleicher Bedeutung noch das ius divinum. Das „divinum" liegt als Forderung über dieser ganzen „Natursphäre". Faktisch ist es immer so, daß dies göttliche Sollen übertreten wird. Die empirische Vernunft, als einer Person zugehörend, ist ganz und garnicht „Vernunft" in normativem Sinn. Der empirischen ratio sind zwar die „civilia" zur Normierung anvertraut. Diese ratio aber ist „gefallen" und erreicht nie ihre Norm. Nicht umsonst ist der Dekalog ausdrücklich als „Offenbarungsgesetz" klassische Formulierung des Naturgesetzes. Die ratio hätte ihn in solcher Reinheit nie entwickeln können.

Bei der Frage nach der „Natur" als Gesetzesnorm ist eine scharfe Abgrenzung gegen den Natur- und damit Naturrechtsbegriff bei Georg Wünsch notwendig. „Natur" ist bei Luther nicht das Reich der natürlichen Werte mit seiner ihm immanenten Eigengesetzlichkeit. Nicht die Wertewelt in ihrer empirischen Vorfindlichkeit ist Gesetzgeber, denn bei Luther sind gerade die Dinge nie Fundort oder Entstehungsgrund der sittlichen Gesetze. Auch kann die empirische ratio nie von sich aus ein allgemeingültiges „Sollen" aus ihnen als Forderung erweisen. „Natur" liegt bei Luther als unerreichbares Sollen über unserer empirischen Wertewelt, in die wir als Menschen miteinbezogen sind. Rein äußerlich liegt hier wohl etwas Aehnliches vor, wie bei Kant im Begriff der „reinen praktischen Vernunft". Gegenüber Kant darf aber nicht vergessen werden, zu betonen, daß „Naturgesetz" Gottes Gesetz ist, also „verbum dei" in der Gestalt des Gesetzes, das ohne Christus nicht verstehbar ist.

Ist dieses reine Sollen identisch mit dem absoluten Naturgesetz der Scholastiker? Wörtlich ist bei Luther in keiner Weise eine Scheidung von relativem und absolutem Naturgesetz nachzuweisen. Er spekuliert nie über absolutes Naturrecht im Urstand. Er kennt nur „das" Naturrecht, das als Norm göttlicher Art in der gefallenen Schöpfung gelten soll. Die Scholastiker konstruieren aus Unkenntnis der Eigenart des „Evangeliums" und des „Reiches Gottes" im relativierten Naturrecht die Möglichkeit der Sanktionierung der empirischen Welt. Diesem Versuch entspricht in der religiösen Sittenlehre das „facere quod in se est". Bezeichnend ist auch, daß man bei ihnen an den Dekalog grundsätzlich von einer naturrechtlichen Basis herantritt, wobei das Naturrecht aus der empirischen Sphäre der menschlichen Gegebenheiten bestimmt wird. Luther betrachtet umgekehrt die lex naturae vom Evangelium her und bezieht sie so in den Rahmen der Gesetzesbetrachtung überhaupt ein. Naturrecht und Dekalog als Gleichung stellen in klassischer Weise dar, was „Gesetz" überhaupt ist. „Gesetz" wird aber deshalb nur vom Evangelium her deutbar.

Richtig ist, daß Luther das Gesetz und sein „Amt" nach den beiden großen Epochen der Menschengeschichte beurteilt: vor und nach dem Fall. Adam hat es auch gehabt, trotzdem es im eigentlichen Sinne im

Paradies unnötig war. Adam war ja sündlos und hatte das Gesetz deshalb nur als „äußerliches Zeichen" (WA 24, 72). Er stimmte in seinem Wollen mit Gottes Willen überein. Erst nach dem Fall wird das Gesetz zu einer Norm, die von außen fordernd dem Menschen gegenübertritt. Es liegt nun nicht mehr in seinem Herzen als selbstverständlich erfülltes. Jetzt ist es Gesetz des Zorns, des Todes und der Sünde. Seinen Forderungen bleibt der Mensch ewig versklavt, wenn er sich in Christus nicht befreien läßt. Luther orientiert sich bei der Frage nach dem Gesetz immer an etwas anderem, als die Scholastiker. Es führt zu Mißverständnissen, wenn man die alte Scheidung nach absolutem und relativem Naturrecht auch bei Luther anzuwenden sucht! Diese Scheidung ist nicht möglich auf der Ebene des Evangeliums. Auch im Blick auf die Ordnungen ist sie unerlaubt. Die Ordnungen galten auch schon im Paradies. Es war mit ihnen genau so, wie mit dem Gesetz. Sie waren selbstverständlich und in Reinheit da. Niemand griff sie an. Jeder lebte in ihnen ganz ohne Zwang. Nach dem Fall sind auch sie zu einer Zwangsordnung geworden, wie das Gesetz. Als Straf- und Zuchteinrichtung stehen sie im Dienste des Gesetzes, ja sind selbst „Gesetz". Als solches stehen sie aber auch im Dienste des Evangeliums und des Gottesreiches. Grundsätzlich hat sich seit der Urzeit am Gesetz an sich nichts verändert. Wohl hat sich die Kreatur total verändert, und deshalb ändert sich von dieser Seite her die Funktion des Gesetzes, das aber in sich weder umgestaltet, oder gar verändert ist. Gesetz und Ordnung sind also nicht dem Vermögen der gefallenen Kreatur angepaßt, in keiner Weise relativiert, sondern behalten ihren absoluten Normcharakter für das Handeln außer Christo. Sie haben ihren „urständlichen" Inhalt (als absolute Forderung) behalten. Der Begriff „relativ" könnte nur in dem Sinne gebraucht werden, daß er eine Umschreibung des Urfalls andeuten soll. Sobald aber eine Erweichung des absoluten Gesetzescharakters erstrebt wird — und bei den Scholastikern wird sie erstrebt — muß jede Scheidung dieser Art abgelehnt werden.

Nach Luther ist das Gesetz weder biologisch bedingt, noch von irgend einem Volk „gemacht". Das Naturgesetz ist, wie alles Gesetz, von Gott gegeben, damit in ihm seine Schöpfung erhalten bleibe und nicht zerfalle. Das Gesetz zielt auf Christus ab, ebenso die Ordnungen, die auch nur vom Evangelium und vom Gottesreich her zu verstehen sind. Die lex naturae ist in keiner Weise ein Seinsgesetz. Die aus ihr entstehenden Ordnungen sind nicht aus sich da, sondern „per verbum" gerade gegen die empirische Natur der Dinge und der Menschen. Die ratio des Menschen kann diese „gloria" der Ordnungen zwar nicht erkennen: „Gloriam coniugii gentes et alii profani homines non intelligunt" (WA 42, 178). Vom Evangelium her aber können wir getrost sagen: „Sed nos naturam scimus verbo ita conditam" (WA 42, 28; 42,40). Gesetz und Ordnung sind in Amt und Wesen nur von Christus her verständlich, vom Wort des Kreuzes, nicht aber durch rationale Spekulation.

Worin besteht der Inhalt des Naturgesetzes? „Denn die Natur lehret, wie die Liebe tut, daß ich tun soll, was ich mir wollt getan haben" (WA 11, 279; 6, 52). Das Liebesgebot von Matth. 7, 12 ist identisch mit dem tiefsten Sinn und Inhalt des Naturgesetzes. „Und hierzu stimmt auch, das natürliche Recht, das Christus Matth. 7 lehrt: Was ihr wollt, das euch die Leute tun, das tut ihr ihnen" (WA 19, 638;

6, 49; 18, 80). Die „goldene Regel", das Gebot der Nächstenliebe, ist der Inbegriff des Gesetzes überhaupt. Nach Luther liegt in ihm der Gipfelpunkt von Gesetz und Propheten (WA 18, 80). Offensichtlich geschieht auch hier wieder eine Gleichsetzung von Naturgesetz und Gesetz schlechthin. Ebenso deutlich ist hier aber auch, daß die geforderte Liebe vorerst nur human zu interpretieren ist. Nur in diesem Sinne sind Bibelgesetz und Naturgesetz identisch. Deshalb kann Luther beide zu gegenseitiger Stützung und Bekräftigung verwenden (WA 18, 304; 6, 60; Bek. Schr. II, 632). Sobald Luther aber von der Liebe des Evangeliums im Gegensatz zu der vom Gesetz geforderten spricht, betont er schroff den qualitativen Unterschied, der zwischen beiden Arten von „Liebe" besteht. (18, 538; 6, 39; 18, 319 u. 316.)

Der eigentliche Zweck der Ordnungen ist die Verwirklichung der Liebe. Dem gleichen Ziel dienen die leges positivae, in die die Ordnungen verfaßt sind (WA 44, 317). Alles, was im Bereich der Ordnungen liegt, hat dieser Liebe zu dienen, und der Aufrechterhaltung des bürgerlichen Friedens, da besonders letzterer das höchste zeitliche Gut ist (30, II, 538). Ordnung ist immer Liebesordnung, wie Gesetz seinem eigentlichen Sinn nach stets Liebesgesetz ist. Hier ist Gesetz wieder als Norm ernst zu nehmen. Seinen Nächsten lieben, wie sich selbst, tut faktisch niemand. Gerade das Gegenteil ist der Fall. Ein jeder sieht seinen eigenen Vorteil, ohne Rücksicht auf das Wohlergehen des Nächsten. Demzufolge sieht man aber auch den Ordnungen äußerlich nichts von Liebe an. Sie werden im Dienst der Liebe zur Verwirklichung der geforderten Liebe zu Straf- und Zuchtordnungen. Was einst freiwillig und mit Lust im Urstand getan wurde, das wird nun unter Strafandrohung mit Gewalt erzwungen. Natürliches Leben ist deshalb bei Luther stets Leben unter dem Zorne Gottes, unter seinem Gesetz, das der irdische Träger seines Zorns ist. Im „Weltreich" treibt der Satan sein Wesen, denn Weltreich und „Satansreich" sind ein und dasselbe (44, 647). Wogegen kämpft denn der Satan? Gegen die Ordnungen und das Gesetz, weil sie Gottes Ordnungen und Gottes Gesetz sind. Weil sie auch im Weltreich Diener des Gottesreiches sind. Wenn es dem Satan gelingen würde, die „natürlichen Orden" (auch „ordo naturalis" oder „Dei ordinatio in creatione": 10, II, 279; 43, 452; 44,218) zu vernichten, dann wäre ihm der entscheidende Schlag gegen das Gottesreich gelungen. Das Naturgesetz als „Ordnungsgesetz" ist infolgedessen Kampfgesetz gegen den Satan und sein Reich.

Die lex naturae ist nach dem bisher Gesagten ein „theologischer" Begriff, der auf eine bestimmte Art Gotteserkenntnis hinweist. Mit Hilfe des Naturgesetzes kann man zum deus absconditus gelangen und zu seinem opus alienum, denn das Weltreich steht mit seinen Ordnungen und dem Naturgesetz im Dienste des deus absconditus und des opus alienum. Die gegenwärtige Funktion der Ordnungen ergibt sich aus der Tatsache des Sündenfalls. Deshalb sind sie aber von Christus her zu deuten, in dem offenbar wurde, was Sündenfall eigentlich ist und wie man aus Zorn und Herrschaftsbereich der Sünde gerettet werden kann. Gesetz und Ordnungen sind gut, weil von Gott gegeben. Sie strafen den Menschen, weil er eben nicht gut ist. Letzter Sinn des Gesetzes aber ist die Ueberführung des Sünders zum Eingeständnis seiner Sünde und zur Buße. Das Ziel des Gesetzes ist somit Christus und sein opus proprium. Das Ziel der Ordnungen ist dementsprechend das Gottesreich. Kommt der Sünder zum Glauben an Chri-

stus, dann ist er frei vom Gesetz und steht zugleich im Gottesreich. Jetzt liegt aber das Gesetz nicht mehr als Zwang auf ihm. Ebenso verlieren die Ordnungen für ihn ihren Schrecken. Man fügt sich ihnen freiwillig und fördert sie. In Christus ist sowohl im Gesetz als auch in den Ordnungen das „praeceptum dei" erkannt. Gott ist selbst gegenwärtig im „Amt" und im Gesetz. In jedem „Stand" des Weltreichs redet er „per ordinariam potestatem" (WA 43, 106). Gottes Reden aber zielt überall auf Christus ab. So ergibt sich auch für die Ordnungen und Aemter und das Naturgesetz eine letzte Ausrichtung auf Christus und sein Werk.

Wichtig ist die Feststellung, daß die Sphäre der Ordnungen, also das Weltreich, die Sphäre des Gesetzes und der Gewalt und des göttlichen Zornes ist. Hier regiert allein das positive Gesetz. Dieses wird normiert durch das Naturgesetz, aus dem alle „leges et iura civilia" abgeleitet werden sollen, „quae bona consequentia ex fontibus iuris naturae eliciuntur" (WA 43, 292 ff). Zwar ist ein positives Recht immer zeitgebunden und deshalb einem ständigen Wechsel unterworfen (WA 31, 233), da es auch Sitte und Brauchtum normiert, die sich ständig ändern. Die Aenderungen sind immer wieder in strenger Besinnung auf das Naturrecht als Korrektiv vorzunehmen. Ohne eine solche Besinnung wird das positive Recht „schlecht". Luther möchte am liebsten, daß das Recht „aus Kraft der Natur geschieht, das gehet frisch hindurch auch ohne alles Gesetz, reißt wohl auch durch alle Gesetze" (WA 51, 214). Hier zeigt sich ein starkes Mißtrauen gegen kodifiziertes Recht, das allzu leicht erstarrt und Selbstzweck wird. Hier soll die „Natur" immer wieder korrigieren (in der „Epikie"). Luther hat sehr scharf schlechtes Recht kritisiert. Er sieht in dem positiven Gesetz, dem man ganz konkret Gehorsam zu leisten hat, eine göttliche Forderung. Damit in ihm aber wirklich Gottes Wille zum Ausdruck komme, muß es „naturgemäßes" Gesetz sein, muß sich also immer wieder von der „Natur" reinigen lassen.

Läßt sich auf der Basis des Lutherschen Naturrechtes eine materiale Ethik aufbauen? Wir haben schon herausgestellt, daß nach Luther der natürliche Intellekt keiner wahren Gotteserkenntnis fähig ist. Dasselbe wurde auch von den Occamisten in Bezug auf den deus absolutus behauptet. Da Occam und Biel aber faktisch ihre ganze Besinnung auf die potentia dei ordinata ausrichten, kehren sie doch wieder zurück in die tradierte kirchliche Theologie, d. h. in die theologia gloriae. Luthers Zorn gegen die Occamisten, besonders gegen ihre Gnaden- und Sündenlehre, ist deshalb verständlich. Hier liegt das Herzstück der Theologie Luthers, die sich nicht an der Natur", sondern an der Offenbarung und am Kreuz orientiert. Nur im Kreuz wird die Sünde ganz ernst genommen wie auch die Ordnungen als Kampforgane wider die Sünde nur hier in rechtem Licht erscheinen. Es läßt sich hier keine natürliche Ethik konstruieren. Sicherlich gesteht Luther eine iustitia civilis auch für den Ungläubigen zu, wenn er den Gehorsam gegen Ordnung und Gesetz erfüllt (WA 19, 629; 15, 35; 24, 368). Nur darf man nie vergessen, daß Luther diese bürgerliche Gerechtigkeit für Christen als ungültig erklärt. Diese Gerechtigkeit verhilft in keiner Weise zum ewigen Leben (19, 629). Ein guter Staatsbürger ist noch lange kein guter Christ. Heiden können eine materiale Ethik ersinnen, die sich auf einem rational interpretierten Naturgesetz erhebt. Dieser Ethik aber fehlt die „gloria" des Wortes Gottes.

Eine natürliche Ethik gibt es unter Christen auf dem Gebiet der Ordnungen also nicht. Der Glaube sieht hier keine natürlichen Werte, sondern von Gott gesetzte Bollwerke wider den Satan. Er sieht ferner, daß Gott im Weltreich für das Gottesreich wirkt, daß er seine Schöpfung nicht verlassen hat, sondern für Christus erhält. Von Christus her gesehen, wird auch hier seine Liebe offenbar, die zwar außer Christo nur als Zorn erscheint, trotzdem sie auch da nur Liebe meint. Ordnungen und Naturgesetz sind nie „an sich" oder „aus sich" deutbar, sondern nur vom Kreuz her. Luthers Lehre von den Ordnungen ist Glaubenserkenntnis und Worttheologie. Seine Sozialethik ist ebensosehr Funktion des Glaubens, wie die Personalethik. Alle seine Urteile über Vernunft, Natur, Naturgesetz und Weltreich sind „theologisch", also an Christus orientiert. Vom Evangelium her versteht der Heide (Röm. 1, 20; 2, 15) sein natürliches Gesetz ebenso neu und richtig wie der Jude seinen „Moses". Ohne Christus verzerrt sowohl der Heide, wie auch der Jude sein „Gesetz". In Christus aber erkennen sie in aller Klarheit was Gesetz ist. Zugleich werden sie so frei vom Gesetz.

Das Weltreich und seine Ordnungen

Für Ernst Troeltsch stand es fest, daß Luther seine Sozialethik auf zwei einander wesenhaft fremden, ja sogar widerstrebenden Grundlagen erbaut habe. Für ihn war eben das, was er „Amtsmoral" nannte, das genaue Gegenteil der aus christlichen Motiven entspringenden „Personalethik". So kam er zu dem Ergebnis einer „doppelten Moral" beim Reformator. Die Hauptschuld am Zustandekommen seiner These lag an der Methode seiner Forscherarbeit. Er begnügte sich mit einer kritisch-rationalen Ueberprüfung der bei Luther vorliegenden Aeußerungen, nahm aber nicht die letzte Quelle aller dieser Aeußerungen wahr. Die stetigen, antinomischen Wendungen und dialektischen Umschreibungen des Zustandes eines begnadigten Sünders, der Widerstreit in der Ausdrucksweise und theologischen Begriffsprägung, der immer da entstehen muß, wo Evangelium und Gesetz, wo Natur und Gnade in einem Menschen Christi empirische Wirklichkeit werden, waren ihm unüberbrückbare Gegensätze, für die ein gemeinsamer Wurzelpunkt unmöglich schien. Ein solcher gemeinsamer Wurzelpunkt ist aber da und liegt im „Evangelium", zu dem das „Gesetz" und die von ihm beherrschte Sphäre sowohl im personalen, wie im sozialen Leben, in jenes rechte Verhältnis gebracht werden muß, wie es im N.T. erarbeitet ist.

Ein Ausgehen von der Rationalität der Ordnungen, wie es etwa von Lau („Aeußerlich Ordnung und Weltlich Ding in Luthers Theologie". St. z. syst. Theol. 1933) versucht wird, ist systematisch wenig angebracht. Am Anfang einer grundsätzlichen Betrachtung hat, nach Luthers eigener Aussage (WA 18, 389), die Scheidung von Gottes- und Weltreich zu stehen. Auch Lau kommt ja ganz notwendig am Ende

seiner Arbeit, auf diese Lutherſche Scheidung als Krönung und Abſchluß zu ſprechen. Nur dieſe Scheidung kann die Grundlage abgeben, auf der eine theologiſche Deutung der Ordnungen und Aemter möglich iſt. Die oft benutzte mittelalterliche Corpus Chriſtianumidee leiſtet dieſen Dienſt nicht. Sie läßt ſich bei Luther ſicherlich nachweiſen, taucht aber nur vorübergehend auf.

Eigentlich unterſcheidet Luther insgeſamt drei verſchiedene Reiche. Bei den Juden nämlich gab es vor Chriſtus durch die Geſetzgebung vom Sinai ein ganz beſonderes Reich. „Zwiſchen den beiden Reichen iſt noch ein ander Reich in die Mitte geſetzt, halb geiſtlich und halb weltlich, das faßt die Juden mit Geboten und äußerlichen Zeremonien, wie ſie ſich halten ſollen gegen Gott und den Menſchen vor der Welt in äußerlichen Weſen“ (WA 24, 6). Es handelte ſich hier um die Staatsform der Theokratie. Eine geiſtlich-weltliche Herrſchaft dieſer Art iſt aber ſeit Chriſtus für immer abgetan. Die Juden hatten durch ihre beſondere Stellung als Volk der Offenbarung „ein äußerlich geiſtlich Regiment“ (WA 24, 5). Wer heute aber das Geſetz der Juden noch als maßgeblich (nach Chriſtus) in Staat und Kirche (Theokratie) fordern würde, der würde ſich damit in die Reihe der Schwärmer ſtellen und Chriſtus abſetzen. Heute muß eben ſtreng geſchieden werden zwiſchen Weltreich und Gottesreich. „Hier müſſen wir Adams Kinder und alle Menſchen teilen in zwei Teile; die erſten zum Reiche Gottes, die andern zum Reich der Welt. Die zum Reich Gottes gehören, das ſind alle Rechtgläubigen in Chriſto. Denn Chriſtus iſt der König und Herr im Reich Gottes“ (WA 11, 249). Worin aber beſteht Gottes Reich? „Gottes Reich iſt ein Reich der Gnaden und Barmherzigkeit und nicht ein Reich des Zorns oder Strafe. Denn daſelbſt iſt eitel vergeben, ſchonen, lieben, dienen, wohltun, Fried und Freude haben“ (WA 18, 389). Im Reich Gottes herrſcht allein das Evangelium. Sein religiös-ſittliches Merkmal iſt die „Heiligkeit“ (Bek. Schr. II, 658). In ſeinem Mittelpunkt ſteht das „Wort“, aus dem ſich ein Leben entwickeln ſoll, das gänzlich der Liebesmoral des Evangeliums entſpricht, alſo ganz und gar Ethik des Glaubens iſt. Die Gemeinſchaft des Gottesreiches gründet auf der Offenbarung in Chriſtus und kommt zu den Menſchen nur in „Wort und Glauben“. Die bewegende Kraft iſt hier allein der heilige Geiſt (Bek. Schr. II, 673). „Reich Gottes“ iſt die „Kirche“, die communio sanctorum. Später redet Luther öfter von ihr als der „Chriſtenheit“ (gegen Alveld und im kleinen Katechismus), um einer Verwechſlung mit der äußeren, organiſierten Kirchenanſtalt zu entgehen. Es geht ihm hier um die „Seele“ der Kirche, um das, was ihr eigentliches Weſen ausmacht. Nur dem Glauben iſt dieſe communio sanctorum eine erkennbare Größe. Zwar hat ſie in Wort und Sakrament auch äußerlich wahrzunehmende Erkennungszeichen, die ſich aber nie vom Glauben als Erkenntnisorgan ablöſen laſſen. Grundſätzlich gilt der Satz: „Dieſe Gemeine oder Sammlung heißet aller derer, die im rechten Glauben, Hoffnung und Liebe leben. Alſo daß der Chriſtenheit Weſen, Leben und Natur ſei nit leiblich Verſammlung, ſondern eine Verſammlung der Herzen in einem Glauben“ (WA 6, 292 ff). Dieſe Kirche iſt das „Corpus Christi“, die Gemeinſchaft Chriſti mit allen Heiligen und Gläubigen (WA 6, 64). Unter ihren Gliedern ſoll die Glaubensethik herrſchen, deren Lebensgrundlage die Gnade im heiligen Geiſt iſt, jene „Heiligkeit“, die empiriſch nie nachweisbar iſt. Auch der Chriſt bleibt Sünder und fordert für

seinen Zustand antinomische Umschreibungen heraus, wie etwa die bekannte „simul peccator, simul justus". Für ihn aber ist nun das Gesetz nicht mehr nur Ausdruck des göttlichen Machtwillens, sondern im Gegenteil Erweis seiner Gnade. Weil Gottes Wille in uns wirksam ist, wird uns das Gesetz zum Gesetz der Freiheit, nach dessen Norm wir die Sünde bekämpfen dürfen. Christus will, daß wir in seinem Reich „je länger je milder, geduldiger, sanftmütiger werden, dem Geiz, Haß, Neid, Hoffart je mehr abbrechen" (Bek. Schr. II, 704). In Christus ist die „communio", die in der Welt steht, doch der Welt entnommen. Sie ist der Einbruch des Jenseits in diese Welt, eine „innerlich geistliche" Gemeinschaft „unsichtlich" im Herzen, „das ist, so jemand durch rechten Glauben, Hoffnung und Liebe eingeleibt ist in die Gemeinschaft Christi und aller Heiligen" (WA 6, 64). Die Liebe des Evangeliums, die Agape, ist das ethisch Eigentümliche an diesem „Heiligen", das nicht mehr „unter" dem Gesetz steht, es aber dennoch bejaht, um an ihm ihren Willen zu betätigen.

Die communio sanctorum wird als „Kultusgemeinde" im Weltreich sichtbar, als Gemeinde der „Heiligen" aber nur dem Glauben. Sie schart sich zu geregelter Zeit um Wort und Sakrament und gibt sich auf diese Weise feste Formen und Ordnungen für die gottesdienstliche Gemeinschaft. Weil diese Gemeinschaft als „christliche" ausdrücklich nur Gemeinschaft des „Wortes" ist, können jene festen Formen und Ordnungen nur den Charakter von Dienern und Vehikeln der Wortverkündigung tragen. Sie treten keineswegs mehr als kirchliches „Gesetz", dem eine heilsvermittelnde Funktion zukommt, auf. Der hierarchisch-katholische Kirchenbegriff ist von Luther endgültig zerbrochen worden, damit zugleich der Rechtsbegriff, der dem ganzen äußeren Kircheninstitut eine heilsmittlerische Rolle zuspricht. Die Wortverkündigung ist das Recht und die Aufgabe der Kirche, sonst nichts.

Die äußere Verwaltung der kirchlichen Angelegenheiten hat Luther ohne Bedenken der Obrigkeit überlassen, die im Weltreich allein die Macht hat. Für ihn war zu dieser Bedenkenlosigkeit aber unerläßliche Voraussetzung, daß den Leitern des Staatswesens die Eigenart des kirchlichen gegenüber dem staatlichen Leben bekannt war. Die vom Staate geschützte und geförderte Volkskirche ist nach seiner Meinung durchaus keine Institution, die wesenhaft dem Staate und seiner Verwaltung gleichkommt. Sie hat nur die Aufgabe des Dienstes am Wort, sonst keine andere. In die Gestaltung dieser Aufgabe aber hat die Obrigkeit nicht hineinzuregieren, also auch nicht ihr auf Zwang und Herrschaftswillen ausgerichtetes Recht einzuführen. Alle unmittelbar kirchlichen Ordnungen (Kanon, Bekenntnisse, Predigt) stehen grundsätzlich außerhalb der staatlichen Gewaltsphäre. Dagegen stehen die mittelbar kirchlichen Einrichtungen unter der Kontrolle des obrigkeitlichen Rechts, aber auch nur insofern, als sie sich nie zu Druck- oder Zwangsmitteln gegen die Freiheit jener unmittelbar kirchlichen Ordnungen herabwürdigen lassen. Auch das Recht in der Kirche darf nie seine Herkunft aus der Liebe, darf nie eine letzte Verbundenheit mit dem Evangelium verleugnen. Die Gemeinschaft der Kirche ist ja nicht durch ein Recht erzwungen worden. Deshalb vermag ein Recht diese Gemeinschaft nur zu unterstützen und zu reinigen, nie aber unter den „unsachgemäßen" Herrschaftswillen des Staates zu stellen. Dieser allerdings hat die Aufgabe, der Kirche wiederum die „Grenze" ihrer Zuständigkeit deutlich vor Augen zu führen. Die Dinge

des „Weltreichs“ stehen nicht in ihrer Gewalt. Politik und Herrschaft stehen allein der Obrigkeit zu. Luther ist gegen die Juristen sehr grob und ausfällig gewesen. Er fürchtete dauernd ein Uebergreifen des juristischen Rechtsbegriffes auf das innerste Gebiet der Kirche. Man kann und darf nach ihm das eigentliche und einzige „Amt“ der Kirche nicht mit Zwangsgesetzen positiver Art unterbauen, sonst würden die „Gewissen“ ja gebunden werden. Der Gehorsam, der dem Recht in der Kirche entgegengebracht wird, ist ein Gehorsam in der Freiwilligkeit des Glaubens und der Liebe, der im Staat und der Obrigkeit die Beschützer der Wortverkündigung sieht. Der Pfarrer selbst soll keine jurisdiktionelle Gewalt besitzen. Er leitet die Gemeinde durch das „Wort“ mit dem einzigen Ziel, das Wort auszubreiten. Für die kirchliche Praxis auf kirchlichem Gebiet ergeben sich von daher folgende Sätze Luthers: „Unter den Christen soll und kann keine Obrigkeit sein“ (WA 11, 270). „Was sind denn die Priester und Bischöfe? Antwort: Ihr Regiment ist nicht eine Obrigkeit oder Gewalt, sondern ein Dienst und Amt“ (WA 11, 270) „. . . . ihr Regieren ist nichts anderes, denn Gottes Wort treiben, damit die Christen führen und Ketzerei überwinden“ (ebda.). Nach Luther soll Gott allein in seiner Kirche regieren. „. . . habe ich gestern gesagt, wie gar die Geistlichen sich nicht unterstehen sollen das geistliche Regiment zu regieren und führen. Denn Gott muß das regieren, wir vermögen es nicht . . .“ (WA 10, III, 380).

Das „Wort“ ist die alleinige geistliche Waffe der Kirche und des „geistlichen Regiments“. Ketzerei darf nur mit ihm bekämpft werden, nie aber durch Zwangsmittel des Staates. Die Juristen wissen das aber nicht, wie auch der Papst, „sie greifen unserm Herrn Christo in sein geistlich Regiment“ (W Ti 6, 7026). Weil Papst und Juristen keinen Glauben haben und darum auch nicht die besondere Eigenart der Kirche zu erkennen vermögen, wissen sie nicht, daß die Kirche nicht identisch sein kann mit dem Staate. Für die Kirche gilt der Satz: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt“ (WA 30, II, 112). Sicherlich haben die mittelbar-kirchlichen Ordnungen gewisse Zwangsbefugnisse durch die Obrigkeit, aber diese unterscheiden sich in ihrer letzten Ausrichtung vom staatlichen Gebiet, da auch sie die Gewissen nie „binden dürfen“.

Zu den internen Befugnissen der Kirche gehört der „kleine Bann“. Alles was unter den Begriff der „Schlüsselgewalt“ fällt, dient der Liebe, denn „es ist kein Gewalt in der Kirchen, denn nur zur Besserung“ (WA 6, 414). Der kleine Bann ist deshalb nie eine „obrigkeitliche“ Strafe, keine menschliche Verwerfung, die bürgerlich-rechtliche Folgen hätte. Allein darum geht es, daß sich der Sünder bessert, um dann wieder in die Gemeinde aufgenommen zu werden. Der kleine Bann ist eine Ordnung der Liebe und des Glaubens. Ueber Rechtsbrüche hat eine Kirche nie ein bürgerliches Urteil zu fällen. Wenn solche Fälle vorkommen, überläßt sie diese der Bestrafung durch die staatlichen Gerichte.

Was ist nun über das Weltreich zu sagen? Alle Aussagen, die Luther hier macht, sind Glaubenserkenntnisse, denn bei Luther geschieht alles Denken aus der Kirche für die Kirche. Die Grundlage dieses Denkens ist der Glaube. Man kann seine Erkenntnisse nie auf die Ebene der ratio übertragen, ohne Mißverständnisse heraufzubeschwören. Was Luther über das Weltreich sagt, ist Theologie. Die Scheidung:

Weltreich und Gottesreich, ist die prinzipiell „theologische", die uns allein das rechte Verständnis seiner Sozialethik vermittelt. Dafür mag schon als Beweis die ständige schroffe Gegenüberstellung beider Reiche in grundsätzlichen Aussagen des Reformators dienen. Dazu kommt, daß Luther selbst diese Scheidung zum Angelpunkt für die Deutung seiner sozialen Ansichten erklärt (WA 18, 389). „Reich Gottes" und „Reich der Welt" sind Kontrastbegriffe. „Weltreich" ist der theologische Begriff, der alle Ordnungen unter sich befaßt, die als „natürliche" außerhalb des Gottesreiches stehen. In der Kontrastierung beider Reiche setzt sich die Doppellinie von Gesetz und Evangelium fort, die in der gesamten Theologie Luthers zu beobachten ist und das Knochengerüst seiner Lehre bildet. Danach hat Gott „den Menschen zween Stühle gestellt, einen Rechtsstuhl und einen Gnadenstuhl" (WA 36, 367). Er hat „zweierlei Predigt vom Himmel auf die Welt geschickt" (10, 1, 2); ferner hat er „zweierlei Amt" eingesetzt (WA 7, 659); die Kirche führt „zweierlei Lehre" (WA 13, 22 ff); Gott wird in „zweierlei Erkenntnis" vom Menschen ergriffen; der Christ lebt in „zweierlei Zeit" (WA 40, I, 526); auf Erden gibt es „zweierlei Regiment oder Reich" (K. P. 22 p. Tr. 1527). Diese doppelte Linienführung ergibt sich aus dem Gegensatz von Gesetz und Evangelium, deren Unterscheidung nach Luther den rechten Theologen auszeichnet. Gesetz und Evangelium sind zwar beide Gottes Wort, aber nicht „einerlei Rede", sondern „nach der Frucht ihres Amtes sind sie ganz ungleich und wider einander" (WA 36, 17). Diese Doppelheit des Wortes Gottes auf dem Hintergrund seiner Vereinigung im Kreuz Christi ist der Schlüssel zum Verständnis der Lutherschen Soziallehren. Es geht auch hier im Grunde nur um die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium. Man kann in der Gesamttheologie Luthers zwei Linien aufführen, deren jeweilige Einzelglieder zwar nicht untereinander identisch sind, wohl aber „kongruent". Glieder der einen Linie sind Christus-deus revelatus-Evangelium-opus proprium-Gnade-Gottesreich usw. Glieder der anderen sind etwa: deus absconditus (nach „De servo arbitrio") -opus alienum-lex-Zorn-Weltreich usw. In diese Linienführung muß auch das Folgende eingestellt werden.

„Weltreich" ist der Begriff, der die Welt als „geordnete" meint. Das Weltreich ist mit seinen empirischen Ordnungen nach ihrem äußeren Schein und ständigen Erscheinungsformen weit vom Idealzustand entfernt, den das Naturrecht als ius divinum fordert. „Denn was weltliche Ordnung und Vernunft weiset, ist gar weit unter dem göttlichen Gesetz" (WA 6, 291). Wir müssen die Begriffe „Welt" und Weltreich auseinanderhalten. Luther meint damit nicht dasselbe. „Die Welt ist nichts anders denn des Teufels Mordgrube" (WA 22, 37), also der Inbegriff des Gottwidrigen. Nun hat sicherlich das Weltreich Anteil am Wesen der Welt. Aber bei der Besinnung über die Eigenart des Weltreichs kommt Luther zu der Erkenntnis, die ihm schon am Naturgesetz und am Naturbegriff aufging, daß nämlich dort der Schöpfer waltet, der der Vater Jesu Christi ist. Soweit die gefallene Kreatur in sich verharrt und in der Gottferne bleibt, bleibt sie unter dem Zorn Gottes. Aber auch in der gefallenen Kreatur (Schöpfung) hat trotzdem Gott die Ordnungen als Liebesordnungen bestehen lassen. Sie sollen die Schöpfung erhalten. Denn Gott hat mit der Welt und den Menschen einen Plan vor. Dieser Plan ist in seiner geschichtlichen Verwirklichung und in seinem tatsächlichen Ablauf den Menschen verborgen. Aber der

Glaube weiß, daß dieser Plan dem Heil der Menschen dienen soll. In die Verwirklichung dieses Heilsplans ist das Weltreich miteinbezogen. Aus diesem Grunde hat bei Luther der Begriff Weltreich einen durchaus positiven Unterton. Im Weltreich steckt noch etwas „Urständliches".

Das Weltreich wird für uns faßbar in seinen einzelnen Ordnungen, vor allem in seinem „Regiment", das von Luther mit besonderer Liebe behandelt wird. Die Analyse des Lutherschen „Staatsbegriffs" beginnt deshalb am besten bei der „Obrigkeit". Luthers personales Denken kennt keinen „Staat", sondern nur die „Obrigkeit". Unsere Aufgabe ist die Untersuchung, ob das Naturrecht, das für den Raum der Kirche als begründende Norm völlig ausscheidet, das Amt der Obrigkeit in einem solchen Licht erscheinen läßt, wie Wünsch es meint.

Im Weltreich wohnen Christen und Ungläubige nebeneinander. Zwar hat jedes Glied des Staates die Taufe empfangen. Die Taufe aber macht keinen Gläubigen, „denn die Welt und die Menge ist und bleibt Unchristen, ob sie gleich alle getauft und Christen heißen" (WA 11, 251). Für die „Unchristen" nun ist die profane Weltsicht die einzig mögliche. Sie sind „Weltweise", aber keine Weisen im Glauben, „denn die tolle kluge Vernunft samt allen Weltweisen wissen ganz und garnicht, daß eine Gemeine Gottes Geschöpf und Ordnung sei, sondern denkt nicht anders, es gerate ungefähr und plumbweise, also daß sich ein Volk zusammenhält und beieinanderwohnt, eben wie Mönche, Räuber und andere böse Rotten (welche des Teufels Gemeine sind) zusammenwerfen, den Frieden und Gottes Ordnung zerstören" (WA 31, I, 193 f). Nach Meinung der Unchristen ist der Staat eine rein natürliche Interessengemeinschaft, ein natürlicher Wert.

Den andern, viel geringeren Teil im Staate bilden die Christen. Ihre Ansicht über die Ordnungen ist grundsätzlich anders, als die der Unchristen. „Allein die Gläubigen, so den Artikel der Schöpfung aus Genesis am ersten wissen, glauben solches, wiewohl auch schwächlich" (WA 31, I, 194). Sie glauben nämlich an die Schöpfung der Welt durch den Gott Jesu Christ, dessen offenbartes Wesen die Liebe ist. Hier wird die gesamte Schöpfung im Lichte Christi geschaut. Der Providenzglaube ist der Grund ihrer Anschauung über Welt und Staat. „Denn sie gewiß sind, daß sich Gott ihrer annimmt als seines Werks und Geschöpfs, für sie sorget und sie auch behütet und nähret" (WA 31, I, 191). Luthers Schöpfungsglaube sieht in den Ordnungen Werte, die Gott aus lauter Liebe zur Schöpfung in die Welt gesetzt hat. Was der Unchrist aus der Natur ableitet, das ist dem Gläubigen zwar auch durchaus „natürlich". Ihm steht aber der Gott Christi hinter der Natur und läßt durch sie hindurch seine Liebe wirken. Als Objekte des Glaubens stehen die Ordnungen auch innerhalb der Begriffsbildung der theologia crucis: „Non autem remotius abscondantur, quam sub contrario obiectu, sensu experientia" (WA 18, 633). Die Verhüllung unter der Maske des Gegenteils von dem, was ihr eigentlicher Sinn und Zweck ist, ist auch für die Ordnungen charakteristisch. Die theologia crucis setzt sich fort.

Als „natürliche" haben die Ordnungen in ihrer empirischen Form Anteil am Sein der Welt. Ihr Ziel, Zweck und Sinn wird aber von Luther vom Gottesreich her bestimmt. Ihre Wirkungsweise ist sicherlich „Natur", also reines Gesetz. Aber diese Natur steht im Dienst des Gottesreichs und des Evangeliums, wenn auch in völlig verhüllter

Form. Die Ordnungen des Weltreichs sind Gottes Waffen im Kampf wider den Satan. Wegen dieses Kampfcharakters erscheint jede Ordnung als Gesetzes- und Zwangsordnung. Sie steht aber als solche im Dienste des Gottesreichs, denn das Gottesreich hat die Ordnungen im Kampf gegen des „Satans Gemeine" nötig. Diese Ordnungen lassen sich aber nicht auf das Gottesreich übertragen, weil dies nicht auf natürlicher Ebene steht. Luther denkt stets vom Gottesreich her, das den rechten Maßstab für alle Dinge in der Welt liefert. Gerade deshalb aber ist das Weltreich in seinem natürlichen Zustand in keiner Weise sanktioniert. Es ist auch gefallene Kreatur und darf es nicht bleiben nach Gottes Willen. Der Gedanke der „neuen Welt", die Hoffnung des Glaubens auf den echatologischen Hereinbruch der Königsherrschaft Christi und die Neuwerdung der gesamten Schöpfung ist das Telos, dem das Weltreich entgegengeht, um dann selbst Gottesreich zu werden. Die Kirche ist im Diesseits der unvollendete und stets kämpfende Einbruch des Gottesreichs in die „Welt". In seinem Sosein ist das Weltreich zur Unterstützung des kämpfenden Gottesreiches auf Erden nötig. Sein Sosein ist also nie ohne Bezugnahme auf das Gottesreich deutbar. Luther nennt nicht umsonst das Weltreich das „Reich mit der linken Hand" (WA 52, 26). Die Einsicht in das opus alienum macht den Sinn dieses Zitates klar.

In diesem Zusammenhang muß noch einmal betont werden, daß das Naturgesetz dem Glauben den Beweis dafür liefert, daß Gott in der Welt für das Gottesreich arbeitet. Aber nur der Glaube kann das Naturgesetz in seiner Funktion recht beurteilen. Wie alles Gesetz führt das Naturgesetz nur zum verhüllten Gott und zu seinem opus alienum. Von hier aus ist theologisch die Gewaltordnung des Staates abzuleiten. Denn diese steht im Dienst des opus alienum. Dem Glauben aber ist das opus alienum wieder Hinweis auf das opus proprium, dem allerdings in der natürlichen Sphäre kein Raum gegeben ist.

Die Christen gehören der „Seele" nach in das Gottesreich, dem „Leibe" nach in das Weltreich, wo sie sich neben den Unchristen einzurichten haben. Wir sahen schon, daß Luther die ungläubige Menge als Kampftruppe des Satans denkt. Jener Gedanke aus „De servo arbitrio", nach dem alle Menschen entweder von Gott, oder dem Satan „geritten" werden, erläutert die Situation, in der der Christ im Weltreich steht. Der Satan ist der ruhelose Angreifer, der dauernd gegen die Christen und das Gottesreich arbeitet (Bek. Schr. II, 676 u. 681).

Der Glaube nur erkennt in der Obrigkeit die Macht, die die Waffen Gottes in der Welt gegen den Satan führt. Luther stützt sich auf Röm. 12 und 1. Petr. 2, wenn er sagt: „Aufs erste müssen wir das weltliche Recht und Schwert wohl gründen, daß nicht jemand zweifle es sei von Gottes Willen und Ordnung in der Welt. Die Sprüche die es gründen, sind diese: Röm. 12, 1. Petr. 2" (WA 11, 247). Ein Stand oder Amt entsteht immer dadurch, daß ein Wort Gottes zur Begründung vorliegt (WA 32, 522; 12, 234). Damit ist die Theologie der Ordnungen Worttheologie in vollstem Umfange. Man kann von den Ordnungen nur so reden, daß man Gottes Güte und Gnade preist, zu der wir in Christus Zugang gefunden haben. In der Auslegung des 118. Psalms haben wir solche Worttheologie „in nuce" vor uns. Da wird klar gesagt: „weltlich Regiment ist ein lauter, bloße gnädige Gottes Gabe und Güte, die kein Mensch erlangen noch erhalten kann durch seine Vernunft und Kraft" (Einzelausgabe: „Der 118. Psalm".

Kaiserverlag, München 1931 S. 16). Luthers ganze Auslegung ist abgestimmt auf die Forderung, daß die Fürsten nur auf Gottes Gnade trauen sollen, denn Gott ist allein Regent auf Erden. „Denn mit unserm Schwert und Weisheit ist nichts ausgerichtet, wie etliche tolle Fürsten und Herren sich vermessen . . . oder mit Vernunft regieren" (ebda, S. 14). Der Glaube an den Gott Christi ist die vornehmste Fürstentugend.

Ein profan gedeutetes Naturgesetz führt auch von sich aus zur Bildung einer Obrigkeit. Es liefert aber keine bleibende Grundlage, die vor Zweifel und Zerfall schützt. Festen Halt gibt nur der Glaube (WA 19, 441), der sich in der Obrigkeit Gottes Güte anvertraut. Nach Adams Fall ist das Recht des Schwerts nötig geworden (WA 11, 247), das schon die Menschheit vor Christus in vielen Fällen gut verwaltet hat. Denn auch die Heiden haben gute, praktische Ratschläge zu seiner Handhabung gegeben. Die „veritas politica" konnte vor und ohne Christus erkannt werden: „veritas politica, quae in mundo est, potest praestari et intelligitur saltem ab hominibus." Aber: „illa veritas, quam deus diligit, ea non est ita exposita oculis, sed est in abscondito et latet . . . donec per verbum argueretur et revelaretur veritas haec abscondita" (WA 40, II, 389). In der Offenbarung zeigt sich das politische Leben in neuem Licht. Die Obrigkeit, die Stände und Aemter werden zu Ordnungen des Gottes, der die Liebe ist. Und diejenigen, die ein Amt haben, werden zu Gottes „Amtsleuten". Sie stehen an Gottes statt im Weltreich. Deshalb soll man ihnen gehorchen, wie Gott selbst (WA 31, 1, 192). Der letzte Sinn der Obrigkeit liegt in der Erhaltung des Friedens, der dem Gottesreich und der Verbreitung des Worts dient. In dieser erhaltenden Friedenstätigkeit zeigt sich die letzte Würde aller Obrigkeit. Ihre Zwangsgewalt ist nie Selbstzweck: „Also daß gewiß und klar genug ist, wie es Gottes Wille ist, das weltlich Schwert handhaben zur Strafe der Bösen und Schutz der Frommen" (WA 11, 248). Daß sich die Obrigkeit zumeist ihrem göttlichen Auftrag entzieht, ist auf dieser Welt nicht weiter verwunderlich. Im ungläubigen Fürsten hat der Satan von vornherein einen Vorkämpfer für seine Zwecke, und christliche Fürsten sind recht selten. Auch die Herrscher werden von Gott oder dem Satan geritten. „Göttlich und recht sind die Ampt, beide der Fürsten und Amtleute, aber des Teufels sind die gemeiniglich, die drinnen sind und brauchen" (WA 51, 254). Die Grundsünde der Obrigkeit besteht in „fiducia potentiae et sapientiae suae" (40, III, 225). Sie will selbst Gott sein (WA 51, 254), während doch Gott allein im Fürstenamt Ehre beansprucht (WA 34, II, 228). Es kommt stets auf die regierende Person an, aus welchem Glauben und Gutdünken sie das Schwert führt. Im Glauben an Christus ist die Obrigkeit nie ein Wert „durch sich" oder „an sich": denn „die Fürsten sind auch Henker und Stockblöcher Christi, die ihm sein Volk strafen und richten müssen (WA 10, 381). Die recht gebrauchte Strafgewalt ist nichts anders, als Ausdruck des göttlichen Zorns über die Sünde. Dieser Zorn ist aber nie denkbar ohne den Hintergrund der göttlichen Liebe. „Wiewohl aber solcher Ernst und Zorn des weltlichen Reichs ein unbarmherzig Ding scheinet, wo mans doch richtig ansieht, ist es nicht das geringste Stück göttliche Barmherzigkeit? . . ." (WA 18, 390 ff). Daß sich hinter dem Zorn die Liebe verbirgt, weiß aber nur der Glaube. Die rein vernünftige Beurteilung kann hier immer nur Zorn sehen, weil die

Vernunft nicht weiß und wissen will, was Sünde ist. Ihr muß deshalb die Zwangsgewalt des Staates anstößig sein.

Ein näheres Eingehen auf die Befugnisse der Obrigkeit im Einzelnen ist nicht unsere Aufgabe. Sie ist als Glaubenswert erkannt und samt ihrem Gewaltrecht durch die Einordnung in den Bereich des opus alienum auf die Ebene des Glaubens erhoben. Der Hintergrund dieser ganzen Anschauung bildet der Glaube Luthers an die Leitung der Geschichte durch Gott in „Maske" und „Mummerei". Nicht nur der Einzelmensch ist ganz von seiner Gnade abhängig, sondern auch alle Völker und Staaten. Gott aber lenkt die Völker nur so, daß am Ende seine Liebe das letzte Wort führt, wenn deren Wege dem menschlichen Auge in ihrem irdischen Verlauf auch stets verborgen und oftmals gar sinnwidrig erscheinen (Bek. Schr. II, 261 ff; WTi 5, 5135). Letzten Endes steht selbst der Satan im Dienste der göttlichen Liebe und muß tun, was ihm Gottes Güte zu seiner Schöpfung aufnötigt.

Wo kein Glaube herrscht, da kann die Staatsgewalt auch durch das profane Naturrecht begründet werden. In diesem Fall gesteht Luther zu, daß ungläubige Staatsbürger zu einer Gerechtigkeit „vor der Welt" gelangen können. Auch diese Gerechtigkeit belohnt Gott, wenn auch nur mit zeitlichem Gut, „wiewohl er derselben Gerechtigkeit nicht will lohnen mit dem ewigen Leben" (WA 19, 629). Dem Christen aber geht es allein und in allem um das „ewige Leben".

Nötig ist ein Eingehen auf die Lutherschе Scheidung von Person und Amt, weil hier am meisten auf die „doppelte Moral" des Reformators hingewiesen wird. Man stellt die für die Person des Christen geltende Glaubensethik in schroffem Gegensatz zur sogenannten „Amtsmoral" und erblickt in letzterer die krasse Erklärung einer Eigengesetzlichkeit des staatlichen Lebens.

Für einen Fürsten, der nicht zur communio sanctorum gehört, kommt eine Scheidung von Person- und Amtsethik nicht in Frage, da er ja seiner gesamten Existenz nach ins Weltreich gehört. In der Person des christlichen Fürsten aber stehen sich gleichsam (wie in jedem Christen) Gottesreich und Weltreich gegenüber. Luther trennt die beiden Reiche wegen ihrer Wesensart aufs entschiedenste. Trotzdem fordert er wegen ihrer theologisch begründeten Zuordnung, daß gerade Christen die Aemter des Weltreichs verwalten sollen. Weil es sich hier um Glaubenswerte handelt, die im Dienste des Gottesreiches stehen, sollen sie vom Christen in der Verantwortung vor Gott gestaltet werden. Denn er allein weiß, daß es gilt „fiduciam nostram ponere non in nobis, sed in Deo" (WA 44, 85 f). Er hat sein Amt inne im Bewußtsein der „humilitas" (WA 42, 382). also der bewußten Unterordnung unter Gottes Willen. Die Person, die das Amt verwaltet, macht es je „schlecht" oder „gut". Denn die Person ist es allein, die durch ihre sittliche Qualität auch dem von ihr verwaltenden Amt das konkrete, sittliche Prädikat verleiht. (dazu WA 19, 624). Bei schlechter Führung trifft deshalb nie der Tadel das Amt an sich, sondern die verwaltende Person (WA 19, 627; WTi 1, 324). Von da aus ist es verständlich, daß Luther bewußte Christen im weltlichen Regiment sehen möchte (WA 30, II, 112). Bei diesen müßte aber scharf zwischen Person und Amt geschieden werden. Seiner Person nach bleibt der christliche Fürst Christ und steht unter dem vollen Anspruch der Liebesmoral des Glaubens. Als Amtsperson aber steht er im Weltreich, wo er im Auftrage Gottes den Kampf mit dem Satan aufzunehmen hat (EA 43, 211). Hier

muß das Amt sich wirksam erzeigen in der Anwendung des durch das Naturgesetz normierten Gewaltrechts. Nur auf diese Weise ist der Fürst auf dem Boden des Weltreichs ein rechter Christ. Er dient so in verhüllter Weise der göttlichen Liebe. Das Wissen um das Wesen des Weltreichs als Tummelplatz des Satans duldet keine Schlaffheit dem Unrecht und der Gesetzlosigkeit gegenüber. Hier hat in aller Strenge die Amtsperson als diesseitige Verkörperung des opus alienum, für das Gottesreich zu kämpfen.

Die Scheidung von Amt und Person geschieht aus Glauben, weil es nach der Glaubenserkenntnis ein Gottesreich und Weltreich gibt. Beide Reiche müssen aber gesehen werden von einem letzten Einheitspunkt her, von dem alles Geschehen ausgeht; von der Liebe Gottes zu seiner Schöpfung. Weil aber der gegenwärtige Zustand der Schöpfung als „gefallen" gekennzeichnet ist, teilt Gott seine Liebe in der Ausdrucksform des Gegenteils mit. In dieser Linie liegt auch das Handeln des Amtsträgers der sich zu Christus bekennt. Auch in ihm soll sicherlich die Liebe das letzte Motiv allen Handels sein. Aber beide Reiche fordern nach ihrer inneren Struktur auch von ihm die widersprechenden Verhaltungsweisen, trotzdem immer das jeweils zu Grunde liegende Motiv dasselbe bleibt.

Das Ziel der im Glauben gesehenen Staatsmoral, ist die Bergpredigtmoral. Dies Ziel ist aber erst dann erreicht, wenn das Weltreich zum Gottesreich geworden ist. Das erhofft der Glaube mit aller Zuversicht für das Ende der Tage des „aiôn houtos". Eine rückhaltlose und unverhüllte Verwirklichung der Liebe Gottes ist für uns nur eschatologisch denkbar. Dann wird das opus proprium das opus alienum aufheben, weil dieses dann unnötig wird, denn „dann wird auf Erden keine Sünde noch Ungerechtigkeit, kein Totschlag noch Mord, kein Haß noch Neid mehr sein, sondern eitel Gerechtigkeit, Liebe und Freundschaft wohnen. Jetzt wohnet Ungerechtigkeit und Untreue auf Erden, daran sollen wir erkennen, was wir durch Adams Fall und unsere Sünde verloren haben, und lernen uns sehnen und Verlangen haben nach der Wiederbringung und Erneuerung der Kreatur und nach der Freiheit der Kinder Gottes" (WA 45, 233).

Luther ist sich bewußt, daß er seit den Tagen des Paulus das Amt der Obrigkeit wieder neu und richtig begründet hat (WA 30, II, 109). Denn da die römische Kirche nichts vom rechten Glauben wußte, konnte sie infolgedessen auch das Gottesreich nicht vom Weltreich trennen (WA 51, 494). Ihre große Sünde war die Gleichsetzung der äußeren Kirchenorganisation mit dem Reich Gottes. Hier zeigten sich auch die Folgen der Verdrängung des Evangeliums, zu Gunsten des Gesetzes. Man trieb allenthalben theologia gloriae und vergaß die theologia crucis. Die harten Prädikate, mit denen Luther den katholischen Kirchenbegriff belegt, sind von hier aus verständlich. Die „Welt" hat die Kirche, erobert, und der Satan hat sich des Papststuhles bemächtigt. Es ist vergessen worden, daß „Christiano nihil licet, ut qui mundo sit mortuus" (Enders, 8, 344). Die Führer der Kirche sollen eben niemals versuchen, die Welt für die Kirche zu erobern. Der Erfolg wird stets der sein, daß die Welt die Kirche erobert.

Wie steht es nun mit der Eigengesetzlichkeit des politischen Lebens? Klar sollte sein, daß sich dieser moderne Begriff in keiner Weise auf Luther übertragen läßt. Aus dem bisher Ausgeführten ist deutlich geworden, daß Luther keine beziehungslos nebeneinander stehen-

den Morallehren kennt. Eine profane Moral, die ohne Glauben an sich gilt, gibt es nicht. Das Naturrecht würde allerdings bei rationaler Interpretation und Geltungsweise eine Eigengesetzlichkeit des Staates konstituieren können. Da aber das Naturrecht keine Größe „an sich" ist, sondern dem Glauben unterzuordnen ist, der sich seiner nur als Erklärungsprinzip für die in der Schöpfung wirkende Liebe Gottes bedient, muß auch hier jede „Eigengesetzlichkeit" bestritten werden. Damit ist aber auch gesagt, daß hier keine Möglichkeit für den Aufbau einer natürlich materialen oder überhaupt vernünftigen Ethik besteht. Im kasuistischen Niederschlag stimmen die Gebote des profan verstandenen Naturgesetzes weithin mit den Gesetzen überein, die der Glaube aus dem Dekalog als klassischer Formulierung des Naturrechts für geltend erklärt. Im Hinblick auf diese Tatsache zeigt es sich, daß es bei jeder Sittenlehre darauf ankommt, „wie" und „woher" sie zu ihren Geboten kommt, welche letzte Triebfeder und welches Motiv ihnen zu Grunde liegt. Was sich nach Außen wörtlich gleicht, kann aus ganz verschiedenen Motiven hervorgehen. Wenn Troeltsch und andere meinten, Luther lehre eine „doppelte Moral", dann ist das ein völliger Irrtum. Die sogenannten inneren Widersprüche sind ja nur an der äußeren Fassung der Gebote bemerkt worden. Denn jeder, der keinen inneren Zugang zu Luther findet, wird die Qualität und das Wesen seiner Ethik nach vorliegenden, konkreten Geboten bemessen. Er wendet damit eine ganz „rational-materiale Schau" an, die sich nicht mit letztem Ernst um die innere Triebfeder bemüht. Die Folge ist dann natürlich, daß man dann feststellen kann, daß die Gebote der Bergpredigtmoral völlig denen der Amtsmoral widersprechen: Hier Liebe, dort Zorn. Der Gedanke einer Eigengesetzlichkeit des staatlichen Lebens liegt dann in versucherischer Nähe. Es ist eben nicht bemerkt worden, daß zwischen Weltreich und Gottesreich ein qualitativer Unterschied besteht, der niemals verwischt werden darf. Der Glaube erkennt illusionslos das Wesen des Weltreichs und gestaltet nach seiner Erkenntnis den konkreten Auftrag, den er von Gott für die Welt erhalten hat. Dabei wird alles Gesetz der ihm innewohnenden Tendenz entkleidet, Eigengesetzlichkeit des Menschen sein zu wollen. Bei Luther ist diese dem Gesetz immer anhaftende Tendenz im Glauben überwunden. Damit ist aber auch das Gesetz, als Gesetz des Todes besiegt. Gesetz des Todes und des Zorns aber ist überall da, wo das Gesetz ohne Christus Geltung beansprucht, ganz gleich, in welcher Form es jeweils auftreten mag.

Entscheidend ist für uns die Erkenntnis, daß es auch auf dem Gebiete des Staates eine „evangelische" Ethik gibt. Sicherlich nicht so, als könne man irgend ein politisches System oder Amt für „christlich" an sich erklären. Keine Institution garantiert als Institution die „Christlichkeit". Es liegt jeweils an der regierenden Person und ihrem Glauben, daß sie sich ganz in den Dienst des Wortes Gottes stellt. Der Glaube der christlichen Obrigkeit würde ohne Zweifel Hindernisse entfernen, die die Ausbreitung des Wortes behindern könnten. Aus diesem Grunde darf auch nicht behauptet werden, daß in Luthers Staatslehre ein konservatives Moment stecke. Wenn man allerdings bei Luther nach modernen Kategorien des Staatsdenkens sucht und nicht allein auf die absolute Gehorsamsforderung im Staatsleben sieht, die der Glaube mit allem Nachdruck verlangt, dann wird Luther auch in seiner Lehre als konservativ erscheinen müssen. Als „Mensch" ist er

sicherlich konservativ gewesen. In seinen praktischen Forderungen hat er trotzdem auch bewiesen, daß er den Fehlern seiner Zeit nicht in aller Ruhe gegenüberstand. Der Glaube lebt in der Menschengeschichte und hat sich hier zu betätigen. Weil er aber weiß, was „Weltreich" ist, wird er sich nie bedenkenlos in eine Arbeit stürzen, die meint, das Weltreich in „dieser Zeit" schon zum Gottesreich umgestalten zu können.

Der tiefste Sinn der strafenden Amtsgewalt soll noch einmal in folgendem Zitat herausgestellt werden: „Gott zürnet darum mit seinen Kindern nicht, wenn er sie gleich züchtiget und strafet. Mit den Gottlosen, die Christum für Gottes Sohn und der Welt Heiland nicht erkennen, sein Wort verachten und lästern, zürnet er; die haben keine Gnade noch Hülfe zu ihm zu versehen, sie glauben denn an Christum" (WTi. 6, 6540). Aller Zorn und alle Strafe ist auf Christus als Erlöser ausgerichtet, auch im Rahmen des Weltreichs.

Luther und das Corpus Christianum

Das Corpus Christianum hat sein charakteristisches Merkmal darin, daß es ein „christliches" Institut sein will, ganz unabhängig von der Qualität der jeweils in ihm regierenden Personen. Es ist somit eine typisch katholische Idee, die in ihrer mittelalterlichen Ausprägung von niemand Luther zugemessen wird, da es ja unverkennbar ist, daß sie in dieser Form sicherlich von ihm überwunden ist. Aber der Historiker muß feststellen, daß diese Idee in bestimmten Situationen bei Luther wiederauftaucht, etwa in der Schrift „An den Adel . . .". Auch beim alten Luther findet sie sich wieder. Hier bricht ein sakramentales Denken durch, das zwar im Katholizismus selbstverständlich, bei Luther aber eigentlich überwunden ist. Er sagt: „. . . darum stehet und gilt keine Ordnung von ihr selbst etwas, wie bisher die päpstlichen Ordnungen geachtet sind gewesen, sondern aller Ordnungen Leben, Würde, Kraft und Tugend ist der rechte Brauch, sonst gilt sie und taugt sie garnichts" (WA 19, 113). Bei den Occamisten ist das Corpus Christianum wirklich der gegebene Schlüssel zum Verständnis ihrer Soziallehren. Es stellt bei ihnen die Einheit des religiösen und profanen Soziallebens auf dem Boden des Weltreichs dar, wobei die Kirche innerer Mittelpunkt ist. Das Corpus Christianum ist somit ein „christliches" Institut. Alle Institutionen und Aemter im Corpus Christianum verdienen an sich das Prädikat „christlich".

Bei Luther läßt sich nur zweimal der Ausdruck „Körper der Christenheit" nachweisen (WA 6, 409 u. 410). Dort scheint er wirklich die Bedeutung „Corpus Christianum" zu haben. Holl möchte diesen Ausdruck als „Christenheit"(=Kirche) deuten. Aber hier lehrt Luther offensichtlich doch eine Christlichkeit „an sich" von politischen Ständen. Weil die Glieder eines bestimmten Standes getauft sind, dürfen sie für ihren Stand die Christlichkeit in Anspruch nehmen. Luther erhofft im Jahre 1520 die Erneuerung der Kirche durch den Adel. Zur theologischen Rechtfertigung zieht er dazu die Corpus Christianum Idee heran.

Denn seine Lehre vom allgemeinen Priestertum aller Gläubigen gibt nicht die Berechtigung zum Eingriff weltlicher Gewalt in den Raum der Kirche, weil ja hier gerade auf das Gläubigsein aller Nachdruck gelegt wird. Nun wird in WA 6, 416 betont: „sintemal weltliche Herrschaft ist ein Mitglied worden des christlichen Körpers, und wiewohl sie ein leibliches Werk hat doch geistlichen Standes ist, darum ihr Werk soll frei unverhindert gehen in alle Gliedmaße des ganzen Körpers, strafen und treiben, wo es Schuld verdienet". Aus dem richtigen reformatorischen Verständnis der Obrigkeit werden Folgerungen gezogen, die man sonst bei Luther nicht findet. Hier tritt nicht die Person, sondern das Institut in den Vordergrund des Interesses. Auch in den Schriften, die zu den Türkenkriegen Stellung nehmen, treten Gedanken auf, die dem Corpus Christianum verwandt sind. Hier ist stets ein massiverer Kirchenbegriff der Hintergrund der jeweiligen Aussagen. Im allgemeinen versteht Luther unter „Körper" das „Corpus Christi mysticum", die Kirche. Auf keinen Fall aber darf man den Begriff „Christenheit" mit Corpus Christianum identifizieren (was Kurt Matthes tut). „Christenheit" ist Synonym für Kirche und Corpus Christi mysticum. Belege für das wörtliche Vorhandensein des Corpus Christianum bei Luther sind kaum beizubringen.

Das Mittelalter konnte Kirche und Staat auf dem Boden des Weltreichs unter einen Hut bringen. Ein solcher Versuch ist aber bei Luther unmöglich, weil er nicht in den Rahmen seiner Theologie paßt. Das Corpus Christianum ist eine Konstruktion rationaler Art, die auf dem Boden der theologia gloriae fußt, wie auf der Tatsächlichkeit einer verweltlichten Kirche. Es handelt sich hier nicht um eine grundsätzliche Glaubenserkenntnis.

Andere Werte in Luthers politischem Denken

Wir müssen noch etwas beim „Weltreich" verweilen. Es ist gekennzeichnet durch die Auswirkungen des opus alienum dei. In sein Gebiet gehört der Krieg. Luther meint: „So ists auch gewaltiglich genug bewiesen, daß Kriegen und Würgen von Gott eingesetzt ist, und was Kriegslauf und Recht mitbringt. Was ist Krieg anders, denn Unrecht und Böses strafen?" (WA 19, 625). Vom „Rauben und Würgen" hat Luther folgende Ansicht: „So ists doch in Wahrheit auch ein Werk der Liebe" (ebda). Der Glaube sieht auch den Krieg grundsätzlich unter dem Gesichtspunkt des opus alienum. Er beschränkt damit aber zugleich den Krieg auf Verteidigung, da er letztlich nur den Sinn hat, die Gemeinschaft des Wortes und ihre Ausbreitung zu schützen. Wer aus egoistischen Motiven Krieg führt, wird nach Luthers Meinung dem Zorn Gottes unentrinnbar verfallen. Ebenso wie die Staatsgewalt, dient der Krieg der Erhaltung des Friedens. Deshalb aber kann ein Christ getrost an ihm teilnehmen. Im Christenmenschen tritt dann wieder jene Scheidung nach Person und Amt ein, die auch für die

Obrigkeit gilt: „Wenn sie nun von weltlich Obrigkeit zum Streit gefordert werden, sollen sie und müssen streiten aus Gehorsam nicht als Christen, sondern als Glieder und untertänige Leute, nach dem Leibe und zeitlichen Gut“ (WA 19, 629). Ist ein Krieg egoistisch und nicht aus Glauben und Verantwortung vor Gott begonnen „so sollst du Gott mehr fürchten und gehorchen denn Menschen (acta 4) und sollst nicht kriegen“ (WA 19, 656). Luthers Anschauungen vom Krieg ordnen sich also denen von der Obrigkeit ein.

Aus dem Glauben wurde der Sinn der Obrigkeit gedeutet. Von daher werden auch Luthers Meinungen über Revolution und Aufstand verständlich. Das Weltreich fordert als „natürliches“ Reich Rangordnungen und Stufen innerhalb der menschlichen Gemeinschaft: „Sonst sind wir zwar vor Gottes Augen alle gleich, aber unter uns kann es ohne Ungleichheit und ordentliche Unterschiede nicht sein“ (Bek. Schr. II, 587). Denn nur durch solche Unterschiede kann das Weltreich dem Gottesreich dienen. Auch diese Unterschiede müssen deshalb als göttliche Ordnungen bejaht werden. Wie alle Kreatur stehen sie im Dienste der göttlichen Liebe: „Denn die Kreaturen sind nur Hand, Röhre und Mittel, dadurch Gott alles gibt, wie er der Mutter Brüste und Milch gibt, dem Kinde zu reichen . . .“ (Bek. Schr. II, 566). Die Obrigkeit hat den höheren Befehl, „uns allerlei Gutes“ zu tun, das ist ihr Beruf. Nun gibt es aber Tyrannen, die nichts von „Beruf“ wissen. Aber auch diesen darf kein Widerstand geleistet werden, Gott läßt sie regieren „um des Volkes Sünde willen“ (WA 19, 637). Der Tyrann steht bei aller persönlicher Unwissenheit doch auch im Dienste des göttlichen opus alienum: „. . . ist die Obrigkeit böse, wohlan so ist Gott da, der hat Feuer, Wasser, Stein und unzählige Weise zu töten. Wie bald hat er einen Tyrannen erwürgt? Er täts auch wohl, aber unsere Sünden leidens nicht“ (WA 19, 637). Die Sünde ist es, die das opus alienum nötig macht. Luther kann alle diese Fragen nicht auf profane Art lösen. Sein Glaube sucht stets nach dem göttlichen Willen, der hinter allem Geschehen steckt. Er weiß, daß hinter Revolutionen nur zu oft unlautere Motive stehen. Vor allem ist ihm der aufrührische Pöbel zu wider: „Es stehet nicht in unserem Willen und Vermögen, sondern alleine in Gottes Hand. Der tolle Pöbel fragt nicht viel wie es besser werde, sondern, daß es nur anders werde“ (WA 19, 639). Da eine böse Obrigkeit nie der „Seele“ schaden kann, soll man sie ruhig ertragen. Sie selbst verscherzt sich nur durch ihr Wüten „der Seelen Seligkeit“ (WA 19, 636). Der Christ hat jede Drangsalierung auf sich zu nehmen in leidendem Gehorsam. Nur wenn die Obrigkeit gegen die drei ersten Gebote verstößt, darf der Gehorsam verweigert werden (WA 6, 256 ff). Aber auch hier kann es sich dann nur um die Verweigerung des aktiven Gehorsams handeln: Man muß gegen die Obrigkeit die Wahrheit bekennen (11, 277). Eine Revolution ist deshalb unmöglich, weil sie Ungehorsam gegen Gottes Ordnung und Gesetz ist. Luther überläßt die Tyrannen Gottes Gericht. „Mein Grund und Ursach dies allen ist, daß Gott spricht: Die Rache ist mein, ich will vergelten“ (WA 19, 636).

Die Krönung der Lutherschen Anschauungen ist seine Lehre vom Beruf. „Beruf“ ist Dienst am Nächsten in der Verantwortung vor Gott. Die Obrigkeit ist in diesem Sinne „Beruf“, ebenso alle anderen Stände: „Also soll auch tun ein Schuster, Schneider, Schreiber oder Leser: ist er ein christlicher Schneider, so sagt er: Den Rock mach ich

darum, daß mir Gott geboten hat und daß ich etwas verdiene, damit ich meinem Nächsten helfen und dienen kann" (WA 10, III, 382). Beruf ist Gottesdienst und dient nicht nur dem Gelderwerb. Die Berufe hat Gott in seinem Wort begründet: „Aber der Stand ist und bleibt dennoch gut, wie hoch die Menschen des mißbrauchen . . . aber nichts desto weniger ist Frauenstand, Knecht- und Magdstand und alle Amt gleichwohl Gottes Stift, Werk und Ordnung. Die Sonne bleibt gut, obwohl die ganze Welt derselben mißbraucht . . ." (WA 30, II, 572). Wie schon der Glaube vom Fürstenberuf sagen konnte: „Sämtliche Herrschaft ist ein Bild, Schatten und Figur der Herrschaft Christi (WA 30, II, 554), so gilt das Gleiche von allen Berufen. Beruf ist Berufung im Glauben zum Dienst am Nächsten im Auftrage des Gottesreiches. Luthers Lehre von den drei „Hierarchien" vollendet diese Anschauung. Ihre letzte Ausprägung hat sie zwar erst in der Schrift „Von Konziliis und Kirchen" erhalten, findet sich sachlich aber schon früher. Danach sind „das Priesteramt, der Ehestand, die weltliche Obrigkeit" zum „Dienst am Wort" berufen (WA 26, 504 f), als „heilige Orden": „Fürst oder Oberherr, Richter, Amtleute . . . leben für Gott darum, daß solche drei Stift oder Orden in Gottes Wort und Gebot gefaßet sind . . . Ueber diese drei Stift und Orden ist nun der gemeine Orden der christlichen Liebe" (ebda). Im Glauben wird jedes Amt und Ordnung des Weltreiches ins Gottesreich und dessen Ordnungen einbezogen. Alles was geschieht, geschieht für das Gottesreich, das der Sinn der Geschichte ist. Daß trotzdem in aller Schärfe die Eigenart des Gottesreiches gegenüber dem Weltreich gewahrt bleiben muß, beweist der Satz: „Das sind drei Hierarchien von Gott geordnet und dürfen keiner mehr, haben auch genug und übergenug zu tun, daß wir in diesen dreien recht leben wider den Teufel" (WA 50, 652). Die Hierarchien sind also Kampfordnungen, Kampfordnungen der Kirche. Man kann nur von der Kirche her und in Verbindung mit der Kirche von „Ordnungen" bei Luther reden, ja diese Ordnungen sind selbst, wenn auch sehr mittelbar, „Kirche". Luthers Ethik ist in jedem Fall und auf allen Gebieten eine Funktion des Glaubens und der Kirche.

Die Grundlage allen sozialen Lebens ist die Familie. Vater und Mutter sind für Luther mehr als nur durch den Zeugungstrieb verbundene Ehegemeinschaft. Man muß die Ehe, wie auch die Obrigkeit, mit dem Sakrament vergleichen. Da darf man „nicht ansehen nach der groben äußerlichen Larven, wie man die Schalen von der Nuß siehet, sondern wie Gottes Wort darein geschlossen ist. Denn also reden wir auch von Vater- und Mutterstand und weltlicher Obrigkeit, wenn man die will ansehen, wie sie Augen und Haar, Fleisch und Bein haben, so sehen sie Türken und Heiden gleich . . . weil aber das Gebot dazu kommt: Du sollst Vater und Mutter ehren, so sehe ich einen andern Mann, geschmückt und angezogen mit der Majestät und Herrlichkeit Gottes" (Bek. Schr. II, 694). „Das Wort" macht die Ehe zu einem Gleichnis für Gottes Liebe. Alles Irdische kann allerdings auch nur Gleichnis sein, nie mehr. Deshalb bleibt die Ehe „ein äußerlich leiblich Ding . . . wie andere weltlich Hantierung" (WA 10, II, 283), sie ist ein „weltlich Geschäft" (WA 30, III, 74). Denn jede göttliche Ordnung hat, als von irdischen Menschen verwaltete und verwirklichte, Anteil am „simul peccator, simul iustus". Der Glaube sieht aber durch alle empirische Sündhaftigkeit hindurch. Denn hinter der Verhüllung steht Gottes Wort und Verheißung. Im Glauben sind auch die Ord-

nungen „gerechtfertigt“. Luther läßt aus dieser Sicht gerade die Ehe in der reinen Schöpfung verwurzelt sein“ (WA 42, 100 f; 42, 126). Ebenso mißt er die Arbeit, als Ordnung an ihrem „Urbild“ (WA 42, 78). Der urständliche Sinn haftet am Wort und der Verheißung, die die Ordnungen haben. Diesen urständlichen Sinn darf man aber nie auf ein „absolutes Naturrecht“ zurückführen, wie Wünsch es tut. Weder die Kirche noch die Arbeit und Ehe werden vom absoluten Naturrecht begründet, sondern allein vom Wort Gottes. Dieses ist es auch, das dem Naturrecht selbst erst Würde und Sinn verleiht. Der Glaube ist das A und O der gesamten Ethik Luthers. Er ist sowohl Erkenntnisorgan, wie innere Triebkraft. Für seine Erkenntnisse kann der Glaube keine rationalen Beweise bringen. Der Verhüllungscharakter der Ordnungen muß der ratio als „unvernünftig“ erscheinen. Erst in der Endzeit, wo Gottesreich und Weltreich vereint werden, fällt die Verhüllung. In „dieser Zeit“ kann Luthers Ethik nur unter eschatologischer Ausrichtung begriffen werden. Jetzt liegt Gottes Reich auf Erden mit dem Teufel im Streit. In Christi Gnade sind wir aber jetzt schon in die Endvollendung einbezogen: „Einerlei Reich ist es, das Reich des Glaubens und das Reich der zukünftigen Herrlichkeit. Aber ist doch also getan und unterschieden: das was uns hier im Reich des Glaubens angeboten wird im Wort und wir durch den Glauben empfahen und fassen, dasselbe wird uns dort dargestellt werden in der Offenbarung . . . Darum ist es einerlei Reich, ohne daß ein Unterschied ist im Erkenntnis. Jetzt hören wirs im Wort, dort werden wirs haben im Schauen. Jetzt glauben und hoffen wirs mit allen Christen auf Erden. Dort werden wirs besitzen mit allen heiligen Engeln und Auserwählten Gottes im Himmel“ (WA 45, 230).

Vergleich Luthers mit den Occamisten

Im bisher Ausgeführten ist schon des öfteren Luthers Lehre von der der Occamisten abgegrenzt worden. Jetzt soll noch einiges Grundsätzliche hinzugefügt werden. Ausgangspunkt der Kritik ist wieder der Gottesgedanke. Von vornherein ist bezeichnend, daß die Occamisten aus erkenntnistheoretischen Erwägungen zur „Theologie", zum Gottesbegriff kommen, während Luther umgekehrt von der theologia crucis her kritisch die menschlichen Erkenntnismittel beurteilt. Die ganze Lehre der Occamisten steht unter demselben Urteil, das Luther über das katholische Lehrgebäude überhaupt fällte. Dort „lehret man nicht und weiß man nichts von solchem Gott" (WA 54, 401), nämlich vom Gott, der sich allein in Christus offenbarte. Vom katholischen Glauben sagt er: „Was ist nun solcher Glaube anders, denn der Türken und Heiden und Juden Glaube?, welche allesamt wollen durch ihre Werke genug tun" (WA 30, II, 289). Denn nur jenem Gott gegenüber ist ein „facere quod in se est" möglich, der in Form einer metaphysischen Idee zu erfassen ist, der nicht als Person überweltlicher Güte und als völlig unerkennbar (auf rationalem Wege) anerkannt wird. Weil Gott nicht nur in der Person Christi geschaut wird, weil man auch ohne das Kreuz direkte Aussagen über ihn machen kann, deshalb kann man den Weg des Gesetzes beschreiten, der die praktische Seite jeder theologia gloriae ist. Letztlich regiert dann aber die Vernunft in Fragen der Theologie. Sie konstruiert nach den ihr immanenten Maßstäben den Gottesbegriff: „Hic expostulant, ut Deus agat iure humano, et faciat quod ipsis rectum videtur aut deus esse desinat . . . Non dignatur Deum caro gloria tanta, ut credat iustum esse et bonum dum supra et ultra dicit et facit quam definit Codex Justiniani, vel quintus liber Ethicorum Aristotelis" (WA 18, 729). Die Occamisten stehen in ihrer Theologie vor dem deus absconditus, der ihnen als Tyrann, als ins Absolute gesteigerte menschliche Willkür erscheint. Hier ist mit rationalen Mitteln wohl ein echter Theozentrismus durchgeführt worden. Nur flieht man vor Gott zurück in die kirchliche Tradition und die überlieferte Gesetzesethik. Auf dieser Grundlage kann man dann ein rational interpretiertes Naturrecht zum Aufbau einer kasuistisch gesetzlichen Sittenlehre verwenden. Während bei Luther der Glaube alles „Natürliche" in seine Sphäre zieht und aus der in Christus erschienenen Liebe deutet, zieht hier umgekehrt die Natur alles Geoffenbarte in ihren Bereich. Am deutlichsten ist das der Fall bei der Begründung der „christlichen" Ethik durch das Naturrecht. Für Luther dient das Naturgesetz nur zur Erklärung dafür, daß alles Gesetz auch außerhalb der communio sanctorum im Dienste der göttlichen Liebe steht, wenn auch in der Form des nicht zu entschleiernden opus alienum.

Auffällige Gleichungen scheinen bei Luther und den Occamisten in einzelnen Fragen des sozialen und politischen Lebens vorzuliegen. Trotz aller äußeren Gleichung aber ruht das zu Grunde liegende Motiv auf je einer anderen Ebene. Eine „materiale Schau" und kasuistische Bewertung würde hier am Entscheidenden vorbeisehen. Materiale Gleichheit ist nie innere Wesensgleichheit.

Bei Occam und Biel lauten die Aussagen über die Obrigkeit fast genau wie bei Luther. Auch ihnen ist die Obrigkeit ein göttliches Institut. Der Gott aber, der dieses Institut begründet, ist die metaphy-

sische Idee, zu der man das Naturrecht in unmittelbare Verbindung bringen kann. Christus wird umgangen. Die Folge ist dann die völlig falsche Ansicht von Kirche und Weltreich. Was bei Luther nur der Glaube leistet, das erfüllt bei den Occamisten die Taufe. Weil die Obrigkeit getauft ist, gebührt ihr das Prädikat „christlich". Diese Christlichkeit hat ihre Basis in einer Kirche, die sich in der Welt endgültig als Gottesreich dadurch eingerichtet hat, daß sie ihre Organisation mit „Kirche" im Vollsinn gleichsetzt. Diese Kirche übernimmt Rechtsformen und Rechtsmittel aus dem Gebiet des Weltreichs für ihren eigenen Raum, wird selbst Weltreich.

Luthers Aussagen sind Glaubenserkenntnisse, die vom Glauben an Christus und sein Kreuz losgelöst und vom Verstand beurteilt, auf eine andere, ihrer Wesensart nicht konforme Ebene gerückt werden. Auf dieser Ebene aber unterliegen sie dann auch einer materialen Wertkritik. Der Ausgang für die Beurteilung Luthers darf deshalb nie bei seinen konkret formulierten sittlichen Geboten beginnen, sondern allein bei dem theologischen Motiv, das ihnen in ihrer Gesamtheit zu Grunde liegt. Da in den Motiven aber Occamisten und Luther völlig verschiedene Wege gehen, ist für uns grundsätzlich auch für die praktische Seite ein dimensionaler Unterschied deutlich. Der theozentrische Ausgangspunkt der Occamisten hat zwar trotz seines „untheologischen" Ansatzpunktes auf Luthers Theologie fruchtbar gewirkt. Nur mußte sich Luther vom Gott der Occamisten retten zum deus revelatus in Christo, um zu endgültiger Klarheit zu kommen.

Auseinandersetzung mit den Hauptvertretern anderer Anschauungen

Zum Schluß erscheint noch eine Auseinandersetzung mit den Verfechtern jener Thesen geboten, von denen wir ausgingen. Zunächst treten da Wünschs Ansichten in den Vordergrund. Diese können nicht ohne Verbindung mit den Ansichten seines Lehrers Troeltsch behandelt werden. Bei Wünsch liegt zweifellos eine Tendenz vor, die seine Forschungen in eine bestimmte Richtung drängt. Er möchte das, was ihm für die Gegenwart als Aufgabe einer „christlichen" Ethik vorschwebt, schon bei Luther angelegt finden. Wünsch sähe gern, daß sich eine allgemein anzuerkennende evangelische Ethik mit Erfolgen sichtbarer Art im sozialen Leben durchsetzte. Er möchte in die Wirtschaft und Politik Normen einführen, die, soweit es überhaupt möglich ist, der Liebesmoral der Bergpredigt entsprechen. In Lutherschen Kategorien ausgesprochen bedeutet das, daß die „Güte" in Gott über den „Schöpferwillen" die Oberhand behalten soll („Evgl. Wirtschaftsethik, S. 211). Bei Luther findet Wünsch nicht das innere Einheitsband zwischen Güte und Schöpferwillen. „Es besteht ein innerer Antagonismus zwischen Ordnung und Güte" (ebda). Wünsch sieht nicht in Gottes überweltlicher Liebe, die sich allen irdischen Maßstäben entzieht, die innere Sinn- und Zweckeinheit zwischen Ordnung und Güte. Was

bei Luther nur als Antagonismus in der Ausdrucksform verstanden werden darf, wird bei Wünsch durch die „materiale Schau", die nur auf konkrete Gebote achtet, zu einem inneren Antagonismus. Wünschs Vorbeigehen am letzten Verständnis von opus proprium und opus alienum in Gottes „jenseitiger" Liebe, liegt vor allem daran, daß er den Lutherschen Gottesbegriff nicht voll erfaßt. Man kann von Gott (im Sinne Luthers) nie so sprechen, daß man an ihm die Güte als „eine besondere und zwar die höchste Ausdrucksform seiner Größe" beschreibt („Gotteserfahrung u. sittl. Tat . . ." S. 21). Nein, seine Größe ist allein und ganz seine überweltliche Liebe, die sich aber ihre Ausdrucksformen in souveräner Weise selbst wählt. Und das tut sie gerade im Gegensatz zu den Wünschen der verderbten Menschheit. Wünsch trägt zu sehr die Kategorien der Religionsphisophie an Luther heran (Otto). Damit bringt er aber allzusehr auch rationale Momente in den Gottesbegriff, die nicht hineingehören. Nur von hier aus ist es zu verstehen, daß Wünsch auch unbesehen das philosophische Wertschema für die theologische Ethik in Anwendung zu bringen versucht. Zweifellos bemerkt Wunsch schon die Urmotive in Luthers Denken. Aber wegen seiner materialen Tendenz ist es ihm nicht möglich, diese in den Mittelpunkt auch seiner eigenen Arbeit zu stellen. Er weiß, daß Luther die Obrigkeit in den Dienst des Gottesreichs stellt. Aber er findet im Glauben an Christus und sein Kreuz nicht den Zugang zur letzten Einheit von „Güte" und „Schöpferwillen", einen Zugang, den allein die theologia crucis ermöglicht.

Wünsch hält das Ineinander von Theologie und Ethik bei Luther für einen Nachteil. Er trennt scharf in zwei „Sachgebiete" eigener Art. Von diesem Standort wird das Urteil: „Nicht sittlich zu sein ist höchste Bestimmung des Menschen nach Luther, sondern heilig zu sein" verständlich („Gotteserf. u. sittl. Tat" S. 27). Nach Wünsch ist das „ein erheblicher Unterschied" (ebda). Nun ist es aber unmöglich, zwischen sittlicher und religiöser Heiligkeit bei Luther scheiden zu wollen. Der Glaube macht den Sünder durch Gottes Gnade zugleich zum religiös wie sittlich Heiligen, einer allerdings keineswegs empirischen Tatsache, die „material" in Erscheinung treten könnte.

Wünsch verdirbt sich durch die dauernde Reflexion auf die Möglichkeit einer allgemeingültigen natürlichen Ethik die letzte Einsicht in Luthers Sittenlehre. Er will nachweisen, daß es auch außerhalb des Christentums reine und qualitativ gute Ethik gibt. Dabei mißt er die Qualität einer Sittenlehre an den konkreten Geboten, die sie jeweils vorschreibt. So ist die Ethik ein eigenes natürliches Sachgebiet, das an sich nicht unbedingt zum Glauben in Beziehung zu setzen ist, eine These, die Luther auch schon ausgesprochen haben soll. Sicherlich hat Luther das getan. Aber Wünsch übersieht die Bewertung dieser heidnischen Sittlichkeit durch den Reformator. Sie steht unter der Verdammnis Gottes, weil der Mensch bei sich selbst, beim Gesetz verharrt. Hier ist ja die Gesetzessphäre in keiner Weise überschritten. Ueber dem Gesetz aber liegt Gottes Zorn. Für den Christen ist in Christus das Gesetz abgetan, eine Gesetzethik ist in jeder Form unmöglich. Wünsch sieht die Verderbtheit des natürlichen Menschen nicht tief genug. Sonst könnte er nie bedauern, daß Luther die „autonome" Sittlichkeit nicht anerkenne, trotzdem inhaltlich kein Unterschied zwischen natürlicher und Gnadensittlichkeit bestünde (Gotteserf. u. sittl. Tat S. 69).

Wünsch meint, daß das Naturrecht die Sozialethik Luthers begründe. Er folgt hier seinem Lehrer Troeltsch. Wie dieser glaubt er sogar, daß sich „der Sache" nach die Scheidung von absolutem und relativem Naturrecht nachweisen lasse (Evgl. Wirtschaftsethik, S. 316ff). Daß diese Scheidung in jedem Fall bei Luther unmöglich ist, haben wir nachzuweisen versucht. Im Weltreich werden die einzelnen Ordnungen im Glauben und im „Wort" gesehen und gedeutet. Das Naturrecht erklärt wohl ihr natürliches Wachsen und Vorhandensein aus Gottes Güte in aller Welt, hat selbst aber für die Ethik des Glaubens keine konstitutive Bedeutung.

Die Bergpredigt hat nach Wünsch innerhalb der Lutherschen Staats- und Wirtschaftslehre die Funktion eines „Regulativs" für das profane Handeln gehabt, ohne indessen inhaltlich die Eigengesetzlichkeit der Wirtschaft anzutasten. Es darf wohl gesagt werden, daß es bei Wünsch im wesentlichen folgende Momente sind, die ihn nicht zu einer richtigen Beurteilung Luthers kommen lassen: Er nimmt die Welt in ihrem Gefallensein nicht ernst genug, und ist sich ihres absoluten Gegensatzes zu Gott nicht bewußt. Er sieht in Christus nicht die Person überweltlicher Güte, die alles was sie tut aus Liebe mit dem Endzweck der Liebe tut, die aber als überweltliche Person ihre Liebe nicht mit dem Maßstab irdischer Liebe messen läßt. Weil Wünsch die Verderbnis der menschlichen Fähigkeiten nicht tief genug einsieht, muß ihm auch die Radikalität in der Trennung von Gottesreich und Weltreich verborgen bleiben. Denn sonst würde er auch nicht fordern können, daß die Ordnungen der „Güte" angepaßt werden müßten. Auf diese Weise wird das opus proprium in das Weltreich gezogen, ohne daß dieses eine Neuwerdung durchzumachen brauchte.

Schroffer und konsequenter hat Troeltsch die Scheidung vom Amtsmoral und Personalethik durchgeführt. Auch hier ist die Quelle aller Mißverständnisse das Nichtverstehen von Luthers Gottes- und Glaubensbegriff. Von vornherein ist es schon unmöglich, Luthers Sittenlehre als „Sozialphilosophie" zu behandeln. Nach Troeltschs Meinung steht Luther auf einer Stufe mit den mittelalterlichen Theologen, deren Soziallehren er nur fortgesetzt habe unter besonders liebevoller Verwendung des Naturgesetzes. Troeltsch betont das Naturrecht bei Luther so stark, weil er sich nur mit dessen Hilfe den Unterschied zwischen Amtsmoral und Personalethik erklären kann. Eine Einsicht in den Lutherschen Gottesbegriff geht ihm völlig ab. Seine Denkweise ist typisch „rational". Er meint, daß das Naturrecht bei Luther die Gewalt im Staat um der Gewalt willen begründe. Zwischen Macchiavelli und Luther bestehe deshalb kein erheblicher Unterschied. Für seine Denkweise ist auch dann die These nicht überraschend, daß das Corpus Christianum bei Luther wiederkehre und Schlüssel zum Verständnis seiner Soziallehren sei. Sicherlich wird diese Idee allen Theologen, die nicht vom „Kreuz" ausgehen, sehr willkommen sein, um auf ihrem Grunde das Gebäude der Lutherschen Lehre von den Ordnungen aufzubauen . . ." die Bezeichnung der drei Hierarchien, der Obrigkeit, des Hausstandes und des geistlichen Standes als Stände der Kirche" ist für Troeltsch Beweis des Vorhandenseins des Corpus Christianum. Luthers Kirchenbegriff wird einfach mit dem des Mittelalters identifiziert. Troeltsch sieht nur auf die „Anstalt", auf die äußere Institution, dringt keineswegs in den inneren Kern Lutherscher Lehre ein.

Nach Troeltsch sind bei Luther „natürliche Rechtsmoral“ und „christliche Liebesmoral“ ein und dasselbe. Naturgesetz und Dekalog unterscheiden sich in nichts. Das mag unter einer ganz bestimmten Blickrichtung, (wenn man sich auf das Gebiet des Gesetzes und der Gesetzesordnungen beschränkt) auch stimmen. Was Troeltsch aber damit meint, ist auf jeden Fall unrichtig. Denn er sieht in dieser Tatsache die „doppelte Moral“ in den Dekalog selbst verlegt. Luther erkläre auf diese Weise die innerlich widerspruchsvollen Sittenlehren einfach für christlich, ohne den inneren Widerspruch beseitigen zu können.

Eine Auseinandersetzung mit der Unmenge Literatur, die sich über unserem Arbeitsgebiet angesammelt hat, ist in diesem Rahmen unmöglich. Kurt Matthes („Das Corpus Christianum bei Luther im Lichte seiner Erforschung“, Berlin 1929) ordnet die Forscher nach „Typen“ und gibt zugleich einen kurzen Ueberblick über ihre Einzelergebnisse. Da die meisten Gelehrten historisch-deskriptiv arbeiten und nicht bewußt systematisch vorgehen, sind sie von vornherein leicht der Gefahr ausgesetzt, auseinandergerissene Größen „an sich“, d. h. in „materialer Schau“ zu bewerten. Luthers gesamte Ethik aber erhebt sich auf dem Grunde des „sola fide“. Das bedeutet gerade im Blick auf das Corpus Christianum, daß es nicht nur „fortgebildet“ (Matthes), sondern grundsätzlich überwunden ist. Nur im Glauben an den Gott Christi, der die Liebe ist, gibt es eine höhere Einheit von Weltreich und Gottesreich. Die Unvereinbarkeit des Wesens beider Reiche fordert die irdische Verschiedenheit der Ausdrucksformen der sich in die Welt ergießenden göttlichen Liebe. Das Weltreich ist aber keine Größe an sich. Es erhält Bedeutung und Sinngebung vom Gottesreich her, das Gottesreich ist seine Norm. Es soll ja selbst einmal Gottesreich werden. Dadurch liegt die sittliche Aufgabe des Glaubens nur im Weltreich, das umgestaltet werden muß durch die Verbreitung des Wortes. Diese sittliche Aufgabe im Weltreich ist Kampf und „Askese von der Welt“. Im Gottesreich ist die christliche Sittlichkeit Gabe, im Weltreich aber unendliche Aufgabe. Die völlige Einheit beider Reiche ist dann erreicht, wenn Gott die „Welt„ vernichtet und aus dem Weltreich ein Gottesreich macht.

Verzeichnis der benutzten Literatur

Wilh. v. Occam: . . Monarchiae S. Romani Imperii . . . Francofordiae 1614.

Gabriel Biel: . . . Collectorium.

Gabriel Biel: . . . Expositio canonis missae.

Bruno Bauch: . . . Luther und Kant. Berlin 1904.

Heinrich Boehmer: . Der junge Luther. Gotha 1925.

Heinrich Boehmer: . Luther im Lichte der neueren Forschung. Leipzig und Breslau 1918.

Karl Brandi: . . . Die deutsche Reformation. Leipzig 1927.

Erich Brandenburg . Martin Luthers Anschauungen vom Staate und der Gesellschaft. Leipzig 1901.

F. Bruckmüller: . . . Die Gotteslehre Wilhelm v. Occam. München 1911.

Victor Cathrein: . . Moralphilosophie. 6. Auflage. Leipzig 1924.

R. Deussen: . . . . Die Philosophie der Griechen. 3. Auflage. Leipzig 1921.

Emil Brunner: . . . Das Gebot und die Ordnungen. Tübingen 1932.

H. Denifle: . . . . Luther und Luthertum. 2. Aufl. Mainz 1906.

Ottmar Dittrich: . . Luthers Ethik. Leipzig 1930.

A. Dorner: . . . . Das Verhältnis von Kirche und Staat nach Occam. Theol. Stud. u. Krit. 1885.

Karl Eger: . . . . Die Anschauungen Luthers vom Beruf. Gießen 1900.

K. Feckes: . . . . . Die Rechtfertigungslehre Gabriel Biels. Münster 1925.

Theodosius Harnack: . Luthers Theologie. München 1928.

Adolf Harnack: . . . Lehrbuch der Dogmengeschichte. 6. Auflage. Tübingen 1922.

H. Hermelink: . . . Die theol. Fakultät zu Tübingen. Stuttgart 1906.

Joh. Haller: . . . . Die Anfänge der Universität Tübingen. Stuttgart 1927.

K. Holl: . . . . . Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte. 1. Luther. Tübingen 1923.

E. Hochstetter: . . . Studien zur Metaphysik und Erkenntnislehre. Wilhelms v. Occam. Berlin 1927.

Jodl: . . . . . Geschichte der Ethik. 4. Auflage. Stuttgart und Berlin 1930.

Im. Kant: . . . . Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ausgabe Reclam.

Im. Kant: . . . . Kritik der praktischen Vernunft. Reclam, Leipzig.

F. Kattenbusch: . . . Die Doppelschichtigkeit in Luthers Kirchenbegriff. Theol. Stud. u. Krit. 1928.

F. Kropatscheck: . . Occam und Luther. 1900.

F. Kropatscheck: . . Das Schriftprinzip der lutherischen Kirche. Leipzig 1904.

F. Kropatscheck: . . Die natürlichen Kräfte in Luthers vorreformatorischer Theologie. Greifswald 1898.

H. Jordan: . . . . Luthers Staatsauffassung. München 1917.

F. Lau: . . . . . Aeußerliche Ordnung und Weltlich Ding in Luthers Theologie. Stud. z. syst. Th. 1933.

E. Luthardt: . . . . Die Ethik Luthers. Leipzig 1867.

K. Matthes: . . . . Das Corpus Christianum bei Luther im Lichte seiner Erforschung. Berlin 1929.

Georg Merz: . . . Gesetz Gottes und Volksnomos bei Martin Luther. Lutherjahrbuch 1934.

C. Prantl: . . . . . Geschichte der abendländischen Logik. Sitzungsbericht der Münchener Akademie 1874.

G. Ritter: . . . . . Studien zur Spätscholastik. Sitzungsbericht der Heidelberger Akad. der Wissenschaft 1922.

R. Seeberg: . . . . Lehrbuch der Dogmengeschichte. Leipzig 1917.

R. Seeberg: . . . . Die rel. Gedanken des jungen Luthers und ihr Verhältnis zu Occam und der deutschen Mystik.

Max Scheler . . . . Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Halle, 3. Auflage 1927.

Otto Scheel: . . . . Martin Luther. Tübingen 1921 bis 1930.

F. W. Schmidt: . . . Der Gottesgedanke in Luthers Römerbriefvorlesung. Lutheranaheft der Theol. Stud. u. Krit. 1920.

F. W. Schmidt: . . . Theozentrische Theologie im Occamismus und bei Luther. Z. Th. K. 1932.

F. W. Schmidt: . . . Kirche und Staat im Dritten Reich. Münster 1934.

Silbernagl:	Wilh. v. Occams Anſichten über Kirche und Staat. Hiſtoriſches Jahrbuch 7. 1866.
H. Steubing:	Naturrecht und natürliche Theologie im Proteſtantismus. Göttingen 1932.
W. Stockums: . . .	Die Unveränderlichkeit des natürlichen Sittengeſetzes in der ſcholaſtiſchen Ethik. Freiburg 1911.
R. Sohm:	Kirchenrecht. Leipzig 1892.
E. Troeltſch:	Die Soziallehren der chriſtlichen Kirchen und Gruppen. Tübingen 1912.
P. Tſchackert: . . .	Lutheriſche und reformatoriſche Kirchenlehre. Göttingen 1910.
F. Ueberweg: . . .	Grundriß der Geſchichte der Philoſophie. 2. Band, II. Auflage. 1928.
Max Weber:	Geſammelte Aufſätze zur Religionsſoziologie. Band I, Tübingen 1920/21.
Karl Werner: . . .	Die nachſcotiſtiſche Scholaſtik. Wien 1883.
Georg Wünſch: . . .	Luther und die Bergpredigt. Tübingen 1920.
Georg Wünſch: . . .	Gotteserfahrung und ſittliche Tat bei Luther.
Georg Wünſch: . . .	Evangeliſche Wirtſchaftsethik. Tübingen 1927.
Ernſt Wolf:	Martin Luther. München 1934.
Wolfgang Trillhaas: .	Die lutheriſche Lehre „De potestate ecclesiastica". Zw. d. Zeit 1933. H. 6.
An Lutherausgaben ſind benutzt worden:	Weimarer Ausgabe, Erlanger Ausgabe, Clemenſche Ausgabe und die Ausgabe von Luthers lateiniſchen Briefen durch Enders.

Ich versichere eidesstattlich, daß bei Fertigstellung dieser Arbeit keine unerlaubte Beihilfe stattgefunden hat.

Lebenslauf

Am 22. Dezember 1909 wurde ich als Sohn der Eheleute Konrad Wiegand und Elise, geb. Müller, zu Datteln, Westfalen geboren. Nach Besuch der Volksschule und Ablegung der Reifeprüfung am Gymnasium zu Recklinghausen (Febr. 1929) studierte ich in Münster und Marburg Theologie. In Münster bestand ich (Okt. 1933) die erste theologische Prüfung. Man überwies mich nach Hilchenbach, Westf. als Lehrvikar, wo ich ein Jahr verweilte. Von da kam ich ans Predigerseminar in Bielefeld. Nach Ablauf des sechsmonatigen Semesters tat ich noch abwechselnd in Dortmund, Buer-Erle, Opherdicke und Dreistiefenbach Dienst als Vikar. Zur Zeit weile ich als Hilfsprediger in Dreistiefenbach (Sieg), nachdem ich (März 1936) meine zweite theologische Prüfung bestanden habe.

Die Anregung zu dieser Arbeit erhielt ich in den Vorlesungen von Prof. D. Wünsch (Marburg) und vor allem in denen von Prof. D. F. W. Schmidt (Münster). Die mündliche Licentiatenprüfung habe ich (in Münster) am 22. Juni 1935 bestanden.